

محمد شحرور

الإسلام ... الأصل والصورة

للثقافة والنشر والإعلام

محمد شحرور

الإسلام

الأصل والصورة



Book: AlEslam AlAsel Wa Alsoreh

الكتاب : الإسلام: الأصل والصورة

Author: Mohammed Shahror

المؤلف: محمد شحرور

Cover Plate: Mahdi Abdu

لوحة الغلاف: مهدي عبده

First Edition: 2014

الطبعة الأولى ٢٠١٤



للثقافة والنشر والإعلام

طوى للثقافة والنشر والإعلام ـ لندن

TUWA MEDIA & PUBLISHING LIMITED

19 TANFIELD AVENUE, LONDON, NW2, UNITED KINGDOM

Email: tuwa@london.com

Tel : 00966505481425 - 00966556687678

التوزيع : منشورات الجمل

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١

ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Al-Kamel Verlag

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany

WebSite: www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com



الإصلاح الديني قبل الإصلاح السياسي

أولا - ثمة أمور عندي غير قابلة للنقاش، منها الإيمان. فالإيمان باللّه عندي تسليم وأنا مسلّم بوجود اللّه واليوم الآخر. وهذه مسلّمة. والمسلّمة هي أمر لا يمكن البرهان عليه علميا، كما لا يمكن دحضه علميا. ولهذا لا يجوز للملحد المنكر لوجود اللّه أن يقول: أنا ملحد لأن الإلحاد موقف علمي، ولا يجوز للمؤمن بوجود اللّه في المقابل أن يقول: أنا مؤمن لأن الإيمان موقف علمي. وعندي أن الإلحاد أو الإيمان خيار يختاره الشخص بنفسه ولنفسه.

ثانيا - الإيمان بأن محمدا عبد اللّه ورسوله، وبأن الكتاب الذي نزل عليه وحي موحى من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس. وهذا عندي أيضا إيمان تصديق أنا به مؤمن كشأن إيمان التسليم الذي أنا به مؤمن.

ثالثا- الكتاب الموحى لا يعتبر دليلا علميا، بل هو دليل إيماني. وعلى أتباع الرسالة المحمدية تقديم الدليل العلمي على صدقيته من خارجه. ولو كان القرآن دليلا علميا، لكفى أن نقول لأي إنسان قال اللّه تعالى كذا وكذا فيقبله. ومن هنا فان على أتباع



الرسالة المحمدية عندما يخاطبون العالم أن يقدموا الدليل على صدقية ما ورد في المصحف من خارجه وليس منه. فالعقل كالمظلة لا يعمل إلا مفتوحا، فإذا أغلق توقف عن العمل، وتسبب في قتل صاحبه. وعلينا أن نفتح عقولنا حتى لا نموت. لكن الثقافة العربية الإسلامية الحالية ثقافة تقليدية تراثية نفتح الكتب والتلفزيونات والبرامج الثقافية، فنجد الثقافة العربية الإسلامية تعيد إنتاج نفسها، وتكرر نفسها. لماذا؟ لأنها ثقافة تقوم على القياس ولا تقوم على الإبداع، ونحن نحتاج إلى إبداع وليس إلى قياس.

نأتي الآن إلى المفاهيم والقيم. القيمة الأولى هي الحرية، والقيمة الثانية هي العدالة. هاتان القيمتان كامنتان وراء كل الثورات الكبرى في العالم، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية. فحتى في الثورات ذات الجانب الدنيوي نجد هاتين القيمتين الحرية والعدالة. ثورة أوكتوبر الشيوعية قامت من أجل العدالة قبل أن تقوم من اجل الحرية. وثورة الزنج قامت من اجل الحرية قبل أن تقوم من أجل العدالة. وهناك ثورات قامت من أجل الاثنتين معا.

من الناحية النظرية، نجد مفاهيم الحرية والعدالة في تاريخنا العربي الإسلامي، ومن الناحية النظرية، نرى هذين المفهومين في كتاب اللّه الموحى. ويهمنا هنا الآن أن ننظر كيف مورس هذان المفهومان في تاريخنا العربي الإسلامي.

الحرية حتى هذه الساعة وعلى مر عصور التاريخ ليس لها وجود في الوعي الجمعي العربي والإسلامي. العدالة فقط هي الموجودة، وإذا قالوا عن إنسان أنه عادل منصف أعجبنا ولم نسأل



عن القيم الأخرى فيه. حتى عمر بن الخطاب ذلك الصحابي الجليل والزعيم الكبير استعمل لفظ الحرية في موقع المساواة والعدالة حين قال عبارته المشهورة في حادث القبطي مع ابن عمرو بن العاص «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا». قد يقول قائل: انه يذكر الاستعباد والأحرار. أقول: نعم، لكنه لم يكن يعني الرق ونقيضه. كان يعني العدل في المساواة بين العبد والحر. والدليل أن الرق كان نظاما متبعا أيام عمر، وكان العبد يباع ويشترى ويؤجَّر، ولم يفعل عمر شيئا من أجل إلغائه. ولو كان يعني بعبارته الحرية لفعل شيئاً من أجل الرق، لكنه لم يتدخل.

ولكن ما الذي حصل بعدها؟ الذي حصل إننا من اجل العدالة قبلنا بعصا عمر، ومات عمر، وبقيت العصا. لا بل كبرت وغلظت. وصرنا نقرأ عن الرشيد أو المأمون أنه كان ينزل متنكراً ليتفقد أحوال الرعية، فنمدحه ونترحّم عليه دون أن نسأل كم من المساجين كان في سجونه.

صرنا نمدح الحجاج لأنه نقّط القرآن، وننسى انه كان في سجونه حين مات - بحسب رواية الأصمعي - أكثر من ٦٦ ألف سجين. قبلنا ذلك كله لأن مفهوم العدالة هو المسيطر على رؤوسنا، قبلناه إلى حد أننا اخترعنا مفهوما جديدا هو مفهوم المستبد العادل، ومع ذلك كان هناك تجاوز للعدالة. فنحن حين ننظر في الإسلام التاريخي وفي أدبياته الفقهية التطبيقية، نجد أن مفهوم العدالة قد حل محله مفهوم المستبد العادل، وان الحاكم لا يعزل وإن جار أو ظلم. ولا يعزل حتى إن فسق أو أصيب



بالجنون، لا يعزل ويحكم مدى الحياة. هكذا تبدو الحرية والعدالة في وعينا الجمعي وفي الكتب التي ما زالت تطبع حتى اليوم ونقبلها. ما زلنا نصفق للحاكم الذي يتنكر وينزل كي يتفقد أحوال الرعية، مع أنه لم يبق الآن ما يدعوه إلى التنكر بوجود مؤسسات مجتمع مدني وأهلي تقوم بهذا الدور بالفرض.

ننتقل الآن لبيان الأساس النظري لمفهوم الحرية كما ورد في كتاب اللّه تعالى، ثم لنشرح بعده مفهوم الردة لما له من علاقة مباشرة بمفهوم الحرية. ففي كتاب اللّه مصطلحان: الأول هو العباد والثاني هو العبيد. فما الفرق بين العباد والعبيد؟ لقد ورد المصطلحان في كتاب اللّه، فهل نحن عباد اللّه أم عبيد اللّه؟ هذا هو السؤال. والجواب إن الناس هم عباد وليسوا عبيداً في كتاب اللّه تعالى.

لقد جاء المصطلحان من اصل ثلاثي هو «ع، ب، د» وهو من ألفاظ الأضداد في اللسان العربي التي تعني الشيء وضده معاً. وفعل عَبَدَ يعني أطاع كما يعني عصى في الوقت نفسه. أي أن العبادية تعني الطاعة والمعصية. وقد ورد هذا المصطلح بمعنييه في كتاب اللّه تعالى. فقال تعالى بمعنى الطاعة ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ (الفاتحة ٥). وقال تعالى بمعنى المعصية ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة اللّه...﴾ (الزمر ٥٣).

وقال ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ (الزخرف ٨١). وقال تعالى بمعنى الطاعة والمعصية معاً ﴿نبّئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم﴾ (الحجر ٤٩). وقال ﴿والنخل باسقات لها طلع



نضيد، رزقاً للعباد﴾ (ق ١٠، ١١). وقال ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات ٥٦). أي ليكونوا عباداً يطيعون ويعصون بملء إرادتهم واختيارهم. وليس كما يقول السادة العلماء أنه خلقهم ليصلوا ويصوموا ويكونوا عبيداً. فالعبودية غير مطلوبة أصلاً. واللّه سبحانه لم يطلب من الناس أن يكونوا عبيداً له في الحياة الدنيا، بل خلقهم ليكونوا عباداً، فيهم من يطيع فيصوم ويصلي، وفيهم يعصى فلا يصوم ولا يصلي.

إن حرية الاختيار التي يجسدها مصطلح العبادية هي كلمة اللّه العليا التي سبقت لأهل الارض، وقامت عليها حكمة الخلق بالأساس، في قوله تعالى. ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم...﴾ (يونس ١٩ وهود ١١٠ وطه ١٢٩ وفصّلت ٤٥ والشورى ١٤). ولهذا فحين نكره الناس على الإيمان أو نكرههم على الإلحاد تكون كلمة اللّه هي السفلى. ولهذا أيضاً أمر رسول اللّه صلوات اللّه عليه بالجهاد من اجل أن تكون كلمة اللّه هي العليا. ولكن عندما يُكره الناس على الصلاة ولو في المسجد الحرام تصبح كلمة اللّه هي السفلى. وعندما نُكره النساء على الحجاب كما في أفغانستان أو نكرههن على نزع الحجاب تصبح كلمة اللّه هي السفلى. القضية إذن قضية «لا إكراه في الدين» وقضية حرية اختيار، لولاها لما بقي معنى ليوم الحساب ولا للثواب والعقاب.

ننتقل الآن إلى المصطلح الثاني في كتاب اللّه تعالى وهو العبيد. لقد ورد هذا المصطلح في القرآن خمس مرات. ﴿وأن اللّه ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران ١٨٢ والأنفال ٥١ والحج



١٠). ﴿وما ربك بظلاّم للعبيد﴾ (فصّلت ٤٦). ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ (ق ٢٩). ونلاحظ أنها وردت كلها في مجال اليوم الآخر. لماذا؟ لأننا في اليوم الآخر عبيد ليس لنا من الأمر شيء. ولأننا في اليوم الآخر عبيد ليس لنا رأي ولا يحق لنا أن نتكلم أصلاً. في الحياة الدنيا يؤمن الناس أو يلحدون يطيعون أو يعصون لأنهم عباد، إما في اليوم الآخر فلا وجود لحرية الاختيار، في اليوم الآخر هناك سَوْق. مثل السوق القسري إلى خدمة العلم. فيساق العصاة إلى النار تماماً مثلما يساق الطامعون إلى الجنة. يقول تعالى ﴿وسيعود الذين كفروا إلى جهنم زمرا﴾ (الزمر ٧١). ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا﴾ (الزمر ٧٣). ونفهم من هذا كله أن الناس عباد اللّه في الدنيا وعبيد اللّه في اليوم الآخر.

كما يتضح لنا بكل جلاء أن مفهوم الحرية في كتاب اللّه تعالى سبق مفهوم العدالة، بدليل ورود الظلم مقرونا بالعبيد في الآيات الخمس. لماذا؟ لأن العبد لا يستطيع أن يقيم العدالة، ومن هنا اقترن الظلم بالعبودية. أما العباد الأحرار فلا حاجة لتذكيرهم بالعدالة لأنهم يستطيعون أن يقيموها بأنفسهم باعتبارهم أحرارا. وحين يملك المرء حرية الاختيار ويرتفع عنه سيف الإكراه يصبح قادرا على تحقيق العدالة وصنعها. ننتقل الآن لننظر كيف اخذ الفقه الإسلامي التاريخي بالحرية والعدالة في مسألة الردة. إنما علينا أولا أن نميز ونحن نتحدث عن الردة بين نوعين: الردة السياسية، والردة العقائدية. فالردة السياسية هي محاولة خروج على الحكم للاستيلاء عليه.

ففي بريطانيا مثلا، إذا أراد إنسان أن يصبح حاكما ورئيس



وزراء فكيف يتصرف؟ انه ينتسب لحزب في بريطانيا ثم يسعى ليصل إلى رئاسة الحزب ثم لينتصر الحزب في الانتخابات. . . هذا هو الطريق. لكن الأمر مع الرسول (ص) مختلف. فقد بدأ نبيا ورسولا وانتهى مؤسسا لدولة مركزية في الجزيرة العربية عاصمتها المدينة المنورة. فترسخ في الوعي السياسي لدى الناس أن أي إنسان يريد أن يصبح له دور سياسي أو أن يصبح رئيس دولة يجب أن يدعي النبوة. وأول من فعل ذلك في العصر النبوي هو الأسود العنسي فأمر الرسول بقتله.

وعندما قام مسيلمة الكذاب وادعى النبوة ورفض أداء الزكاة للخليفة أبي بكر، كان هناك موقفان: موقف أبي بكر وهو موقف اقتصادي سياسي، وموقف عمر وهو موقف ديني يضمن حرية التصرف والممارسة. وقد انتصر وقتها موقف أبي بكر نظرا إلى أن الزكاة كانت الدخل المالي الوحيد للدولة. أما اليوم بعد اعتماد الأنظمة الضريبية من قبل الدولة فقد رجح عمليا موقف عمر، إذ لا يتم الآن دفع الزكاة للدولة بل يصرفها أصحابها بأنفسهم علي مستحقيها. ولكن لو جاء أهل حلب الآن ورفضوا أداء الضرائب المحصلة للدولة المركزية، فمعنى ذلك أنهم انفصلوا عن الدولة. وهذه هي الردة السياسية.

والردة السياسية ليست حكرا على المجتمعات العربية والإسلامية، فنحن لسنا بدعة من الناس. فأكبر الحروب التي جرت في أميركا بين الشمال والجنوب هي حروب انفصال وردة سياسية.

أما الردة العقائدية، فمثالها أن يقول إنسان مسلم: أريد أن



أصبح مسيحيا، أو بوذيا، أو أن يقول إنسان مسيحي: أريد أن أصبح مسلما أو يهوديا. وحكم هذا الإنسان في الإسلام التاريخي القتل. لماذا يقتلونه؟ ثمة من يقول: هناك حديث نبوي «من بدّل دينه فاقتلوه».

ونحن نقول، إذا كان اللّه سبحانه يقول: ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف ٢٩) ويقول: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة ٢٥٦) ويقول لنبيه: ﴿إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية ٢٢) فكيف يستقيم أن يأمر النبي بقتل المرتد؟
- وثمة من يقول: أنت دخلت في الإسلام طوعاً ولم يجبرك أحد ولهذا لا تستطيع الخروج الآن. ونحن نقول: إن معظم المسلمين دخل في الإسلام في شكل آلي لا طوعا ولا كرها، ولدوا من أبوين مسلمين فكانوا مسلمين ولو ولدوا في بلاد البوذية لكانوا بوذيين.

إنني ألوم منتدى جمال الأتاسي عندما بدأ يطالب بالإصلاح السياسي. وهذا مستحيل. لا يمكن أن يكون إصلاح سياسي قبل الإصلاح الديني، فالعقلية التقليدية الموجودة عند الناس لا تقبل أي إصلاح سياسي.

سأعطي مثالا: هناك أبواب في الفقه الإسلامي التاريخي تحتاج إلى تغيير، منها باب سد الذرائع. وهو باب حسب المعنى السياسي يعني حالة الطوارئ والأحكام العرفية. مثلا: إذا خرجت امرأة إلى الطريق فيجب أن تلبس خيمة سوداء لأننا نخشى أن يقول لها رجل مرحبا. ولا يجوز أن تتعطر وإلا اعتبرت زانية، والأفضل للنساء أن «يقرن في بيوتهن» فلا يخرجن أبداً.



باب آخر هو باب درء المفاسد خير من جلب المنافع. وهذا الباب حوّلنا إلى جبناء وبلداء وكسالى انحصرت علاقتنا بالدولة والحياة إلى درء مفاسد دون جرّ منافع، رغم أن قانون الوجود قائم على المفاسد والمنافع معاً، على الخير والشر معاً، ونفي أحدهما يعني نفي الآخر حتماً. يقول تعالى ﴿كل نفس ذائقة الموت، ونبلوكم بالشر والخير فتنة، والينا ترجعون﴾ (الأنبياء ٣٥).

باب ثالث هو «كل قرض جر منفعة فهو ربا» تشددوا فيه بتعريف «المنفعة» وبالغوا بتوسيع حدود «الربا»، وقرنوه بقواعد أخرى في تبديل الذهب بالذهب والفضة بالفضة والقمح بالقمح، حتى صارت المعاملات في الأسواق التجارية بالغة الصعوبة والتعقيد. ومع ذلك نسمع خطباء الجمعة على المنابر، يتشدقون بأن الرسول (ص) مات ودرعه مرهونة عند يهودي. ونستغرب ونحن نتساءل: أليس هذا إن صح أمراً معيباً، وفي الأمة عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمرو بن العاص وغيرهم من مليونيرات قريش؟ ثم نتساءل: كم كان مقدار الفائدة التي تقاضاها هذا اليهودي؟ فالتاريخ لم يسمع من قبل بيهودي يقرض أعداءه اللدودين قرضاً حسناً.

باب رابع هو باب التساهل في رواية الأحاديث الضعيفة في مجال الترغيب والترهيب. باب خامس خطير ومهم هو باب الشورى. قال تعالى آمراً نبيّه الكريم ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران ١٥٩). ثم قرن الشورى مع الصلاة ليدل على أهميتها في قوله تعالى ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾ (الشورى ٣٨). ومع ذلك جعلوا



الشورى للحاكم العادل الفقيه معلمة غير ملزمة، أي أنهم حولوه إلى ديكتاتور، ليس في الشرع ما يلزمه بآراء الآخرين. باب آخر هو باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما نعرفه اليوم باسم محاربة الفساد.

هذه المهمة الخطيرة وضعوها بيد الحاكم وأسندوها إلى الدولة. في الوقت الذي يعلم الجميع أن الدولة بما لديها من أموال وجيش وأمن وشرطة وسلطة هي الأحوج من غيرها لأن تؤمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ثم مسخوا مسألة الفساد والنهي عن المنكر إلى حدود مضحكة. يقول احد الدعاة الإسلاميين في كتاب له صدر بعد خروجه من السجن «كنا نتدرب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجامعة، فإذا رأينا احدهم يقف مع فتاة، استوقفناه. فإذا كانت أخته تركناه، وان لم تكن سألناه لماذا يقف معها ونهيناه عن المنكر». في بعض الدول العربية الإسلامية يساق الناس إلى الصلاة في الأسواق بالعصا تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن غياب الوعي بمفاهيم الحرية والعدالة ووضع الدين في خدمة السياسة كما هي الحال في جميع بلدان العالم الإسلامي، وتخلف الوعي بدور مؤسسات المجتمع المدني في الشورى، والتشريعات الفقهية التراثية التي لا مكان فيها لآراء الناس ولا لمصالحهم، هو السبب الكامن وراء ظهور الأصولية الإسلامية السياسية اليوم والحركات المتطرفة التي تتطلع إلى الاستيلاء على الدين والحكم معا.

نحن أخيرا لسنا بحاجة إلى إصلاح سياسي، ولا إلى



مؤسسات مجتمع مدني، فمجالس الشعب ودور الإفتاء والنقابات والإتحادات والمنتديات والصحف موجودة. نحن بحاجة أولا إلى إصلاح فكري وديني وثقافي. وإلى خلق الإبداع الفقهي المتجدد، لتفعيل ما عندنا من مؤسسات موجودة.





الحركات الإسلامية

تعاني الحركات الإسلامية السياسية، بمختلف فصائلها التي ترسم طيفاً كبيراً ابتداءً من الاعتدال إلى أقصى التطرف، من إشكالية معرفية في مرجعياتها، لها علاقة مباشرة بالدولة وبنائها، وبالعنف واللاعنف، إضافة إلى علاقاتها بالعلوم والشعائر والأنشطة الاجتماعية والثقافية الأخرى.

الدولة المعاصرة تحتاج إلى إبداع نظري معاصر، وبخاصة في حقل البنية والحريات وتداول السلطة والتعددية، في حين أن الحركات الإسلامية قيدت نفسها سلفاً - حتى فيما يتعلق بسفك الدماء - بشيء اسمه الأحكام الشرعية. رغم أن كتب الفقه الموروثة والفتاوى التي صاغها أصحابها في عصور خالية مضت، لم تعد اليوم كافية لإقامة دولة حديثة إنسانية المحتوى.

من هنا نستطيع القول بأن أول ماتحتاج إليه الحركات الإسلامية هو إعادة النظر في مرجعياتها، وفي أدلة الأحكام الشرعية وآليتها، منطلقة من القاعدة التي تقول: تتغير الأحكام بتغير الأزمان، لتستطيع بالتالي أن تبني قواعد معاصرة تبني على أساسها سياساتها وسلوكها ومواقفها.



صحيح أن النبي عليه الصلاة والسلام قام ببناء أول دولة عربية إسلامية عاصمتها المدينة المنورة، وتلك هي الحدود الجغرافية، في القرن السابع الميلادي، وتلك هي الحدود التاريخية، رغم أن رسالته كرسول كانت عالمية إنسانية لاتخضع لحدود الزمان (التاريخ) ولا لحدود المكان (الجغرافيا)، وذلك في قوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ الأنبياء ١٠٧، وقوله تعالى ﴿قل ياأيها الناس إني رسول اللّه إليكم جميعاً﴾ الأعراف ١٥٨.

لكن إقامته لهذه الدولة كانت من مقام النبوة وليس من مقام الرسالة. وما لم نميز بين هذين المقامين، فسنقع فيما وقعت فيه الحركات الإسلامية، حين اعتقدت أن عملية بناء الدولة بخطواتها وترتيباتها وعلاقتها بالناس وعلاقة الناس بها، أمراً رسولياً لايمكن ولا تجوز مخالفته.

لقد كان رسول اللّه (ص) معصوماً في تلقي الرسالة وتبليغها حصراً، معصوماً في ذاته ونفسه من كل مايعزي النفس الإنسانية لقوله تعالى ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ الأعلى ٦. ومعصوماً من كل تدخل الآخرين يداً ولساناً لقوله تعالى ﴿ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك.. واللّه يعصمك من الناس..﴾ المائدة ٦٧.

وهذا ينسجم تماماً مع المنطق السليم من جهة، ومع مضمون الرسالة من جهة أخرى. فالرسالة تشريعات وأحكام وشعائر، لاتحتمل الخطأ والصواب، أو السهو والنسيان، أو التقديم والتأخير. ولا مكان فيها للرأي والرأي الآخر. ومن هنا كان لابد من عصمة حامل هذه الرسالة، ولابد من الأمر بإطاعة كل ما يأتي



به. وبالفعل نجد أن آيات وجوب الطاعة جاءت من مقام الرسالة وليس من مقام النبوة:

- من يطع الرسول فقد أطاع اللّه النساء ٨٠.
- وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين النور ٥٤.
- قل أطيعوا اللّه والرسول آل عمران ٣٢.
- وأطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول واحذروا المائدة ٩٢.

فالرسالة في مجال التشريع تأمر وتنهى (افعل ولا تفعل)، وتحدد المحرمات وتضع الحدود. وفي هذا المجال بالذات يصدق قول من قال: لااجتهاد في المحرمات أما نصوص الشريعة كالإرث والوصية والعقوبات فالاجتهاد فيها وارد. والرسالة في مجال الشعائر، من صلاة وصوم وحج وزكاة، تشريعات دائمة خالدة الاجتهاد فيها بدعة. والبدعة ضلالة والضلالة في النار. ففي مجال التشريع تنهى الرسالة عن الغيبة والنميمة والتجسس وتتبع عورات الآخرين والسخرية منهم، وفي مجال الشعائر، بقول رسول اللّه (ص) مثلاً عن قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ اجعلوها في سجودكم. وكلا المثالين لايخضع للاجتهاد ولا للرأي الآخر. وليس أمامنا ونحن نتبلغها إلا أن نقول: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير.

أما في مقام النبوة فالأمر مختلف تماماً، لأن النبوة علوم وتعليمات، والنبي في مقام النبوة يخطىء ويصيب، ويستشير أصحابه، ونحن نرى في التنزيل الحكيم أن اللّه تعالى حين



يصحح للرسول (ص)، فقد كان يصحح له من مقام النبوة، كما في قوله:

- ياأيها النبي لم تحرم ما أحل اللّه لك. . التحريم ١.
- ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض. الأنفال ٦٧.
- ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين التوبة ١١٣.

أو كان يعطيه تعليمات خاصة به كقوله تعالى:

- ياأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك الأحزاب ٥٠.

أو يعطيه تعليمات خاصة بأزواجه كما في قوله تعالى:

- يا نساء النبي لستن كأحد من النساء. الأحزاب ٣٢.

أو يعطيه تعليمات خاصة بالمؤمنين كما في قوله تعالى:

- ياأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين الأحزاب ٥٩.

لكن هذه كلها تعليمات وليست تشريعات. ثمة إذن سنة رسولية وسنة نبوية - إن جاز لنا التعبير -.

سنة رسولية ملزمة واجبة الاتباع بتشريعاتها، لم يأت بها الرسول من عنده بل جاء بها من كتاب اللّه الموحى. ومن هنا نفهم المقصد الذي ذهب إليه الرسول في قوله - إن صح -



مامعناه: إذا بلغكم عني قول، فاعرضوه على كتاب اللّه، فإن وافقه فخذوا به قلته أم لم أقله.

وسنة نبوية غير ملزمة ولا واجبة الاتباع لأنها سنة ظرفية اجتهادية لاتحمل طابع التشريع الأبدي، والقياس عليها غير ضروري والتأسي بها غير مطلوب، ومثال على ذلك اجتهادات الرسول في تطبيق آيات الأحكام من إرث ووصية وعقوبات فهي تحمل الطابع الظرفي، لا الطابع الأبدي لأنها من مقام النبوة. وأنه تم الاجتهاد فيها في مجال شبه جزيرة العرب في القرن السابع، وتحويل هذه الاجتهادات إلى شرع إسلامي أبدي أوقعنا في مطب التحجر وجعل المقدس في كتاب اللّه وخارج كتاب اللّه. لأن الأسوة الحسنة مخصوصة حصراً بالرسول في مقام الرسالة بقوله تعالى ﴿لقد كان لكم في رسول اللّه أسوة حسنة﴾ الأحزاب ٢١.

ونحن نعتقد أن الصحابة الكرام، الذين لازموا النبي فترة كافية ليتشبعوا بمنهجه وينهلوا من نبعه، كانوا واعين تماماً لهذا الفرق الجوهري. وانظر معي كيف قبل الإمام علي كرم اللّه وجه بيعة الخلافة على كتاب اللّه وسنة رسوله، ورفض البيعة على كتاب اللّه وسنة رسوله وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر. وانظر معي كيف أن عمر بن الخطاب (رض) اجتهد لنفسه وبنفسه في الأحكام النبوية بعد أن فهم أنها إبداع اجتهادي مرن يحقق التلاؤم مع المستجدات الاجتماعية الزمانية والمكانية، وإبداع اجتهادي مطاوع يضع نفسه في خدمة الإنسان، وليس إطاراً جامداً قمعياً يضع الإنسان في خدمته. ولذلك اجتهد في الإرث وفي الزكاة وفي توزيع الفيء،



وقد توسم فيه النبي الاجتهاد فقال إن صح: لو كان نبي بعدي لكان عمر.

نعود بعد هذا التفصيل الذي لابد منه، إلى ما قلناه من أن النبي كقائد لهذه الأمة هو الذي وضع من مقام النبوة أسس إقامة الدولة لأول مرة في التاريخ العربي والإسلامي، ملتزماً في ذلك الخطوط العريضة والمقاصد الإلهية والقيم العليا التي نزل بها الوحي الأمين، وعلى رأسها الشورى والعدل والحرية والمساواة.

وحين نقول إن البرلمانات تحقق الشورى والديموقراطية تضمن العدل، والمجتمع المدني يضمن الحرية والمساواة، لانكون قد خرجنا أبداً عن السنة النبوية التي ما كانت تهدف في وقتها من خلال ماقررته وأرسته إلا إلى تحقيق هذه القيم.

هنا نصل لنفهم تماماً ماقصدناه بالمشكلة المرجعية والمعرفية التي تعاني منها معظم الحركات الإسلامية، والتي تجرهم إلى مواقف وسياسات ليست على ما ينبغي، مثالها أنَّ بوسع طالب في الثانوية الشرعية أن يقمع أي حركة احتجاج على ظلم السلطة، وأن يسفّه كل قرارات لجان حقوق الإنسان بحديث آحاد رواه حذيفة بن اليمان (إسمع للأمير وأطع ولو ضرب ظهرك وأخذ مالك). فالحركات الإسلامية تعتبر هذا الحديث سنة نبوية خالدة مطلقة واجبة الاتباع في كل زمان ومكان. ومثال (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) فهذا الحديث حتى ولو كان صحيحاً مئة بالمئة فهو اجتهاد نبوي ظرفي في حينه لا يحمل الطابع الأبدي.

أما مثال المرجعية التي تعكس الجانب الآخر مما تعانيه الحركات الإسلامية جميعاً، فهو ماقرره الفقهاء في باب سد



الذرائع. هذا الباب الذي ليس أكثر من غطاء شرعي يبرر حالات الطوارىء والأحكام العرفية في البلاد العربية سواء كانت مقننة أو غير مقننة.

والأسئلة الموجهة الآن إلى الحركات الإسلامية هي:

أ- أين موقع الحركات الإسلامية من الإبداع المعاصر لبناء دولة تحمل الطابع الإنساني؟

ب- ألم يحن الوقت لنستبدل الفتوى بالاستفتاء.. ودار الإفتاء بالبرلمان؟

ج- هل الحركات الإسلامية مستعدة لإقفال باب سد الذرائع الذي تدخل منه الدولة لتتدخل في حريات الناس الشخصية؟

د- متى ستقتنع الحركات الإسلامية بأن المجتمع المدني الذي يضمن حرية الرأي والرأي الآخر. هو خير مجتمع تستطيع الثقافة الإسلامية في مناخه أن تعبر عن نفسها؟ وليس تطبيق ما يسمى بالأحكام الشرعية التي هي اجتهاد إنساني تاريخي.




مكتبة
الفكر الجديد

الأصولية الإسلامية ... إلى أين؟

بودي قبل الإجابة، أن أبدأ بإلقاء ضوء على المقصود بمصطلح «الأصولية»، الذي شغل وما يزال يشغل حيزاً واسعاً من الأدبيات العربية والأجنبية تحت اسم Fundamentalism.

الأصولية بمعناها اللغوي العام هي الرجوع إلى الأصول. والأصول عند البعض هي الكتاب الحكيم والسنة النبوية، وعند البعض الآخر هي الكتاب الحكيم وصحيح السنة، وعند بعض ثالث هي الكتاب الحكيم والسنة القولية أو السنة الفعلية. وفي ضوء هذا المفهوم، رغم اختلافاته، فإن معظم المسلمين المؤمنين أصوليين، وأنا منهم، لا يمارسون العنف ولا يؤمنون بالإرهاب. وإذا كانت الأصولية مذهباً في الديانة المسيحية، فهي ليست كذلك أبداً في الإسلام.

نشأت المشكلة حين أطلق على الحركات الإسلامية السياسية التي تمارس العنف والإرهاب اسم «الحركات الأصولية». فعندما نتكلم اليوم عن العنف والإرهاب عند الأصولية الإسلامية، فنحن نعني هذه الحركات السياسية المسلَّحة بالذات، وليس الإسلام الشعائري أو التشريعي أو الأخلاقي.



في ضوء ما تقدم، سأحاول الإجابة على السؤال الأساس.

فبعد أن تم تثبيت دعائم الحكم في بني أمية، سفيانيين ومروانيين، وصاغ لهم فقهاؤهم الغطاء الشرعي المطلوب لحكمهم بوضع تعريف جبري خالص للقضاء والقدر، انطلاقاً من أن كل شيء مقدر ومكتوب سلفاً، وبعد أن تمت مصادرة المسجد لصالح السلطة السياسية، وتم توظيف الأحاديث النبوية الصحيحة ووضع مايلزم منها لتكريس الاستبداد وخدمته، ظهرت حركات احتجاج توجتها حركة المعتزلة في العصر العباسي الأول، التي رفعت لواء العقل والمعقول والفكر الحر حسبما كانت تعنيه هذه المفاهيم في وقتها ذاك.

وحين حصل الانقلاب السني الأكبر على يد المتوكل، ظهر وترسخ مصطلح أهل السنة والجماعة، وقام تحالف مطلق وشامل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو لنقل طبقة العلماء والفقهاء، خضعت سلطة الدين بموجبه للسلطة السياسية تماماً حتى يومنا هذا. فالمفتي العام ورئيس العلماء وشيخ الإسلام يجري تعيينه من قبل السلطة الحاكمة في معظم الدول العربية إن لم نقل كلها.

وكانت هذه السلطة أو الهيئة الدينية أكبر سند ومعين للسلطة الاستبدادية، حتى أن إماماً كالعز بن عبد السلام، حين احتج على الحكام المماليك في مسائل الخمر وإعتاق العبيد وغيرها، لم يكن يخطر في باله أن هذه السلطة التي يحتج عندها سلطة مستبدة وغير شرعية بالأصل.

فإذا نظرنا إلى أوربا في الجانب الآخر، وجدنا الصورة



معكوسة ومغايرة تماماً. فالسلطة الدينية في أوربا القرون الوسطى هي التي تعين السلطة السياسية، والبابا هو الذي يعين الملوك وليس العكس. وكان التفسير التوراتي هو الذي يحكم فهم الكون وقوانينه من الناحية العلمية. فنشأت الحركات العقلانية أو العلمانية في أوربا مستهدفة أمرين اثنين:

١. فصل الدين عن السلطة السياسية، لسبب وجيه جداً. هو أن البابا بسلطته الدينية كان يعين الملوك والأمراء. وعندما يستولي أحد على العرش دون موافقته، أو عندما يرى ملك ما الانفصال عن البابا سياسياً، فعليه أن ينشئ مذهبه وكنيسته الخاصة به. وهذا ما حصل في انكلترا، حيث نشأت الكنيسة الأنكليكانية منفصلة عن سلطة البابا، وأصبح الملك هو رأس السلطة السياسية والدينية.

٢. فصل العلوم والبحث العلمي عن الكنيسة، بعد أن ثبت أن التفسير التوراتي للكون وقوانينه الذي تعتمده الكنيسة غير صحيح، وظهر بطلانه.

لقد تم ذلك في أوربا لأنه لم يكن يوجد هناك بالأصل تشريع وتشريعات. فالديانة المسيحية انفصلت عن الديانة اليهودية بتركها لشريعة موسى. أي أن البنود التشريعية (سفر الاشتراع) في الكتاب المقدس بعهده القديم ملغاة عند المسيحيين الذين لم يأخذوا إلا الوصايا العشر. لذا فإن نشوء البرلمانات ووضع التشريعات عندهم لم يصطدم بالكنيسة لأنها لاعلاقة لها بها أصلاً، الأمر الذي ساعدهم على الإبداع في المجال البرلماني والمجالس التشريعية وحكم الشعب. فكان من المنطقي في رأينا أن نرى في أوربا ما يلي:



١ . كان الملك يعين من قبل البابا، فأصبح الحاكم يعين باسم الشعب. أما في البلاد التي بقي فيها ملك، فقد سحبت منه السلطات، وتحول إلى رمز البلاد وتقاليدها ووحدتها الوطنية.

٢ . كان تفسير الكون وقوانينه يتم طبقاً للنص التوراتي والفهم الكنسي له، فأصبح يفسر من خلال المخابر والتحاليل، فنشأت مراكز البحث العلمي والجامعات.

٣. مع عدم وجود شريعة مسيحية، فقد نشأت البرلمانات والمجالس التشريعية وصارت تشرع باسم الشعب، وتثبت الوصايا العشر على أساس منظومة أخلاقية.

كل هذا يتساوق منطقياً وتاريخياً مع تطور التاريخ الأوربي، فكل الحركات السياسية والتنويرية التي نشأت هناك، انطلقت من هذه البنود الثلاثة. فما حال الحركات التنويرية والسياسية الإسلامية عندنا؟

((أولاً)):

السلطة السياسية، عند هذه الحركات فيما يتعلق بالملك، أخذت شرعيتها من ربط طاعة أولي الأمر بطاعة الرسول وطاعة الرسول بطاعة اللّه. وبقي تعريف القضاء والقدر عندها، على ما كان عليه في العصر الأموي، كل شيء مكتوب سلفاً انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب اللّه لنا﴾ التوبة ٥١، ومن المأثور الشعبي السائد: المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين. فلقد سبق في علم اللّه بأن بني أمية سيحكمون وهذا هو القضاء، أما القدر فهو نفاذ هذا العلم وتحققه على أرض الواقع. ورغم أن



طاعة اللّه منفصلة عن طاعة الرسول وأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿وأطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ النساء ٥٩. إلا أن السادة العلماء تجاهلوا ذلك تماماً لأنهم كانوا تحت إمرة السلطة المستبدة.

هذان المفهومان، مفهوم القضاء والقدر ومفهوم طاعة أولي الأمر، مقروناً بأحاديث نبوية، من مثل ماروي عن حذيفة بن اليمان عن النبي (ص) أنه قال: اسمع وأطع (للأمير) ولوضرب ظهرك وأخذ مالك. إضافة إلى النسب لقريش أو لأهل البيت، كل هذا كان بديلاً عن البابا أيام السلطة المستبدة في أوربا. ثم جاء لقب خليفة رسول اللّه، ولقب أمير المؤمنين ليعطي السلطة السياسية شرعيتها كاملة في الاستبداد والتسلط، حتى أن الحركات الإصلاحية قبل سقوط الخلافة كانت تتحدث عن المستبد العادل، ولاتبحث في كيفية انتخاب الأمير أو مدة حكمه أو صلاحياته. وكانت السلطة الدينية تحت إمرة الخلافة.

بسقوط الخلافة عام ١٩٢٣، سقطت معها شرعية الاستبداد ولم تتبلور بعدها وحتى نهاية القرن العشرين أية شرعية أخرى في أذهان الناس، وهذا سبب ما نراه الآن من خليط عجيب من الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي، فأصبح الحكام يشعرون بأن شرعية وجودهم أضحت ناقصة أو مفقودة، فوجدوا أنفسهم مضطرين للاستعانة مرة أخرى بالسلطة الدينية (المفتي العام، شيخ الإسلام). ووجدنا أنفسنا مرة أخرى أمام هذه الشرعية الاستبدادية في ثورة إيران تحت شعار ولاية الفقيه، حيث يحق له إيقاف أي تشريع يصدره البرلمان، وحيث يمثل نظام الحكم هناك



الحالة الوسط بين حكم الشعب وحكم الشرع التقليدي في ظل ولاية الفقيه.

((ثانياً)):

يختلف العالمان العربي والإسلامي عن أوربا بوجود شيء اسمه الشريعة. وأقصد بالشريعة آيات الأحكام (علاقات أسرية واجتماعية/ حدود وعقوبات / معاملات وأحوال شخصية)، وهي أمور لايمكن فصلها عن الدولة ولا بأي شكل. وإذا كان يمكن فصل الشعائر عن السلطة السياسية، كالصوم والصلاة والحج، فإنه لايمكن قطعاً فصل أمور الزواج والطلاق والإرث والوصية والتربية والتبني والشراء والبيع النقدي أو لأجل. والقروض الاستثمارية والاستهلاكية. وهذه المشكلة بالذات لم تواجهها أوربا أصلاً.

((ثالثاً)):

إذا كانت أوربا قد استطاعت التخلص من التفسير التوراتي للكون وقوانينه، فإننا في البلاد العربية والإسلامية لم نستطع ذلك، لأن هذا التفسير انغرس في تراثنا بعد أن دخله تحت اسم «الإسرائيليات» متسلحاً بحديث نبوي ينسب إلى النبي (ص) قوله: حدثوا عن بني إسرائيل ولاحرج. ورغم أن كثيراً من المتنورين اليوم يحتجون على ما في تراثنا من تفاسير توراتية طفحت بها كتب التفسير القرآني وكتب الحديث النبوي وكتب الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، لأن الاحتجاج لايؤثر على الفقه كركن من أركان حضارتنا اليوم، إلا أننا ما زلنا نسمع فتاوى ونقرأ كتباً تنادي من



هنا وهناك بتكفير من يقول بكروية الأرض. ونكتشف أن مشكلتنا مشكلة تفسير ومشكلة فقه تشريعي قائم على هذا التفسير.

ومما زاد الأمر تعقيداً انقسام الأمة إلى مذاهب، لكل مذهب كتبه وفقهه ورجاله، فنشأ كم تراكمي تراثي هائل غير متجانس في بعض جوانبه، متضاد متعارض في بعضها الآخر، يصعب تنسيقه ويصعب غربلته ويصعب قبوله كما هو ويصعب التخلي عنه. وهذا كله أثر على سلوكيات الحركات الإسلامية الأصولية ومواقفها المختلفة.

فالحركات الليبرالية أخذت بالمنهج الأوربي، ورفضت بالتالي الفقه وتشريعاته، لكنها لم ترفض الإسلام كتوحيد ورسالة سماوية وشعائر وقيم ومثل عليا. وجاءت مطالبتها بفصل الدين عن الدولة لتعني فصل الفقه والشريعة، وليس فصل الصلاة والصوم والحج، ولافصل قتل النفس وبر الوالدين والغش في المواصفات عن الدولة. إلا أن هذه الحركات الليبرالية لم تمتلك الأسس النظرية الفلسفية، بحيث تجد لنفسها مكاناً ضمن الثقافة العربية الإسلامية، فبقيت غريبة خارجة عن ثقافة الناس. علماً أنني لا أشكك مطلقاً بإخلاص ونوايا ووطنية معتنقي هذه الليبرالية الغربية، التي تم أخذها كما هي عن أوربا دون قولبة ضمن الثقافة العربية الإسلامية.

أما الأمر مع الحركات الماركسية فكان أدهى وأمر. إذ انطلقت هذه الحركات من المطلق، واعتبرت التاريخ حتمية تشبه إلى حد ما حتمية القضاء والقدر كما أقرتها الدولة الأموية المستبدة، ورأت أن الانتقال من طور إلى طور وصولاً إلى الشيوع



انتقال حتمي فأصبحت بذلك ذات طرح دوغماتي. ثم انتقلت إلى اعتبار قوانين تطور المجتمعات ضمن هذه المراحل مجرد قوانين فيزيائية بحتة، فأسقطت بذلك جدل الإنسان والإرادة الإنسانية ودور الفرد والمجتمع في التاريخ. ونظرت إلى القومية نظرة أشبه بنظرة المماليك وفقهائهم، حين اعتبروا قدسية الرابطة الإسلامية القادرة على تذويب جميع الروابط القومية في بوتقتها.

ثم وقعت فيما هو أدهى من ذلك بنزوعها نحو الإلحادية العلمانية. وانصرفت طروحاتها إلى تفكيك الدين بما هو دين، وليس إلى مكافحة السلطة الدينية التي صادرت عقول الناس وإراداتهم. وإذا كانت تبريراتهم اليوم وبالأمس تلقي اللوم على الكنيسة الإقطاعية المستبدة ورجالها كراسبوتين وأمثاله، في ردة فعل الماركسية والماركسيين تجاه الدين، فهم في رأينا لم يفعلوا أكثر من إقفال النبع بحجة أن الساقية قذرة!!

أما الحركات القومية فقد طرحت مفهوم العلم والتقدمية والحداثة، وحولتها إلى دوغما. فتمت مصادرة الحريات تحت شعار الوحدة العربية والاشتراكية والتقدمية، واستقرت عندها مصطلحات مثل: رجعي / عميل / خائن، مقابل ما كان مستقراً عن الإسلاميين مثل: كافر / ملحد / مشرك، ومقابل ما كان مستقراً عن الشيوعيين مثل: رأسمالي / إمبريالي / عدو الشعب.

وكانت حرب ١٩٦٧ فاتحة المهازل والتعرية لهذه الحركات. فقد أظهرت هذه الحرب أن مشروعات الحداثة في الوطن العربي هي مشروعات خانت وعودها. وبدت الطروحات القومية طروحات رومانسية شاعرية خالية من أية نظرية فلسفية لتأسيس



الدولة والمجتمع، ولتحقيق العدالة، وللتوليف بين المصالح المتنازعة. فكان أحسن ما أنتجته الحركات القومية هو ذلك النظام البوليسي الذي خنق الأزهار في الحقول.

نأتي أخيراً إلى الحركات الإسلامية. فبما أن السلطة السياسية والدينية في العالم العربي منفصلتان، والسلطة الدينية خضعت وتخضع تاريخياً للسلطة السياسية بشكل كامل، ولايزيد دورها عن تبرير السلوكيات الاستبدادية للسلطة السياسية، فقد قامت الحركات الإسلامية السياسية على الأسس التالية:

● طرح شعار حاكمية اللّه لسحب السلطة السياسية من الحكام والسلطة الدينية من المؤسسات الدينية التقليدية، معتمدة على الأدبيات الإسلامية التاريخية من كتب فقه وأحاديث نبوية، هادفة إلى جمع السلطتين الدينية والسياسية في جهة واحدة. وهذا مستحيل في العالم السني. حيث تم فصل هاتين السلطتين منذ عهد معاوية، ومنذ أن تم الاستيلاء على المسجد لصالح السلطة. وهذا يبرر التنافر القائم دائماً بين ممثلي الحركات الإسلامية السياسية من جهة، ورجالات المؤسسة الدينية الرسمية من جهة أخرى.

● بما أن الحركات السياسية الإسلامية اعتمدت كلياً على أدبيات التراث، فهي لم تقدم أي إبداع في نظرية الدولة والمجتمع، يعكس ويمثل ما جاء به القرن العشرون من قفزات علمية ومعلوماتية شاعت معها بشكل واسع مفاهيم لم تكن شائعة أبداً من قبل، كالدولة والمجتمع المدني والحريات العامة والحرية الفردية وحق التعبير عن الرأي والانتخابات والدستور والاستفتاء



وحق المرأة بالعمل والتصويت والحكم.

فالفقه الدستوري مثلاً، الذي يحدد صلاحيات الحاكم ومدة حكمه وطريقة انتخابه، لاوجود له أصلاً في الأدبيات الإسلامية التاريخية. ومفهوم الحرية الفردية مثلاً، يقترن في هذه الأدبيات بنظام الرق. فالحر هو فقط الإنسان الذي لايباع ويشترى في سوق النخاسة، أما اليوم فمفهوم الحرية الفردية والحريات العامة له عدد من المعاني الأخرى المختلفة تماماً.

ومثله أيضاً مفهوم رأي الناس والبرلمانات. ففي الفقه الإسلامي التراثي التقليدي لاقيمة لرأي الناس، بل لايجوز أن يكون لهم رأي على الإطلاق، انطلاقاً من أن الناس على دين ملوكهم وفقهائهم. وفي الفقه التراثي هناك فتوى ولكن ليس هناك استفتاء. فأين النظرية الإسلامية في الدولة التي تفرد محلاً أساسياً لرأي الناس وللبرلمانات والاستفتاءات؟ لقد اطلعت شخصياً على أدبيات بعض هذه الحركات والجماعات فوجدت نفسي أمام أفراد بغاية الإخلاص لدينهم، لكنهم كجماعات يعالجون مشاكل الدولة والمجتمع المعاصر بمنتهى السذاجة.

لماذا إذن يلجأ بعضهم إلى استعمال العنف المسلح والإرهاب؟ أنا أرى أن ذلك يرجع للأسباب التالية:

١. السبب الأول، هو ضعف الطرح السياسي وقد أشرت إليه آنفاً. والخلط بين السياسة والكفر، والإسلام والإيمان، والتقوى والشعائر، والجهاد والعنف المسلح. ونسخ آية الدعوة إلى اللّه بالموعظة الحسنة بآية السيف، واعتماد الترادف في فهم النص مما ينتج عنه أن القتل هو القتال واعتبار ذلك من القراءات المأثورة.



كل ذلك لغياب نظرية إسلامية أصيلة معاصرة في الدولة والمجتمع، تضع الجهاد والتقوى والجدال بالتي هي أحسن في مكانها الصحيح.

إن هذا الخلط وغموض الفهم، بوجود عاطفة دينية صادقة جياشة، وبوجود حب حقيقي للّه ولرسوله ولكتابه، يمكن أن يؤدي إلى أعمال عنف مسلح. ولعل أكبر مشكلة يقع فيها الإنسان هي أن يقاتل ويموت دفاعاً عن جهله.

٢. السبب الثاني، سبب سياسي بحت. فالعالم العربي والإسلامي يعج بحكومات مستبدة، تشعر في أعماقها أن شرعيتها ناقصة ومهزوزة، وتلتمس دعم السلطة الدينية الرسمية. فكان من الطبيعي أن تقاوم محاولات الحركات التي تسعى إلى سحب السلطة السياسية منها، فيقع العنف. وتصبح المسألة مسألة من جاء أولاً البيضة أم الدجاجة!! علماً أن السلطة المستبدة حين تستعمل العنف في الرد على من يحاول إزاحتها عن السلطة، لاتستهدف فقط الجماعات والحركات الإسلامية بعينها، بل تستعمله في وجه كل من تشعر بخطره عليها إسلامياً كان أم شيوعياً أم قومياً.

في ضوء هذه النقطة الأخيرة بالذات، فنحن نرى أن هذه الحركات لن تنتهي ولن تتوقف طالما أن هناك فقراً وبطالة وجهلاً في المجتمعات العربية. وأن العنف والقوة لاتستطيع القضاء على ما هو قائم منها، لأن لها أرضية واسعة منتشرة بين الناس. فطالما أن هناك فقر وبطالة وسوء توزيع للثروة وامتيازات تمنح بلا حساب لطبقة دون أخرى، وطالما أن نسبة البطالة بين الشباب في الجزائر



مثلاً تصل إلى أكثر من ٢٥٪، فالعنف لن ينتهي، والحركات لن تنتهي، ماركسية كانت أم إسلامية أم غير ذلك.

٣. السبب الثالث، فشل حركات التحديث المعاصرة في ضوء ما أظهرته نتائج حرب ١٩٦٧، ووقوع العرب والمسلمين فر فراغ فكري وثقافي ووطني، فجاءت الحركات الإسلامية لتملأ هذا الفراغ. لكنها ملأته بخبرات زائلة تاريخية، أبدعها أصحابها لزمنهم في زمنهم، فرسخت بذلك أخطر ما يمكن أن يترسخ في العقل العربي، وهو الماضوية، وساعدتها المؤسسات الدينية الرسمية على ترسيخ هذه الماضوية في العقل العربي حتى الآن.

من هنا نرى استحالة أن تنجح هذه الحركات الإسلامية السياسية وأن تفوز بالشرعية إلا إذا طرحت نظرية إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، تفرد محلاً للرأي والرأي الآخر والمعارضة، ومحلاً لتداول السلطة والاستفتاء والبرلمان وحرية العقيدة، ومحلاً لدور المرأة وحقوق الإنسان العامة والخاصة. وهذا كله لايمكن أن يحصل إلا إذا تمت إعادة النظر في مفهوم الأدلة الشرعية. فالأدلة الشرعية بمفهومها المؤسس في القرنين الثاني والثالث الهجري، هي التي تحتاج إلى إعادة نظر جذرية من قبل الناس اليوم، وليس الإسلام ذاته.

وبدون إعادة النظر هذه، تبقى هناك خطورة قائمة، هي خطورة احتمال صعود قوى أصولية، الأمر الذي يهدد بالخطر بنية المجتمع المدني ومؤسساته. وهاكم المثال التالي: إن الأدبيات الإسلامية من كتب تفسير وحديث وناسخ ومنسوخ وأسباب نزول ومذاهب وطبقات رجال وجرح وتعديل هي ذات الكتب والأدبيات



التي درستها وتبنتها حركة طالبان وأعضاؤها، وهي ذات الأدبيات والكتب التي تدرس في الأزهر والزيتونة وكليات الشريعة وعلوم القرآن والحديث في جامعات دمشق والقاهرة ومكة وغيرها.

ومانريد قوله هو أن هذه المناهج والكتب والأدبيات بما فيها من فقه معاملات وتفسير لقوانين الكون، لاتنتج بالضرورة تطبيقياً إلا شرائح من نموذج طالبات. وهذا ما نادى به الشيخ محمد عبده ذات يوم فكفره التراثيون التقليديون واتهموه بالماسونية والعمالة لصالح الغرب.

وما أريد قوله هو أن عملية أسلمة الواقع عملية سوسيولوجية بحتة، تخضع لقوانين علم الاجتماع. فالمجتمع المتحضر ينتج بفضل هذه العملية إسلاماً متحضراً والمجتمع البدوي ينتج إسلاماً بدوياً. ولعل أسوأ ماأنتجناه نحن، هو حركات إسلامية سياسية تحاول أن تشد المجتمعات العربية الإسلامية بالعنف والقهر إلى الخلف تحت شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، لتتحول الشريعة الإسلامية بذلك إلى واجهة، وتصبح مصالح الحكام الخاصة هي السياسة الحقيقية للدولة. فأفغانستان اليوم أكبر منتج مصدر للمخدرات في العالم. والمسلمون ليسوا بدعاً من الناس، فهم مثل غيرهم، عندما يصلون إلى الحكم ترى منهم العجب.

نقف عند ظاهرة برزت في السبعينيات من القرن الماضي، عقب حرب ١٩٦٧، هي ظاهرة سمّوها الصحوة الإسلامية. وهي ظاهرة نشأت كما قلنا بسبب أن مشاريع الحداثة في العالم العربي فشلت وخانت وعودها. وكان لابد من بديل، فكان البديل من الثقافة التراثية الموروثة. لكن هذه الصحوة المزعومة لم تتعد



الشعائر والعبادات كما يفهمها أهل التراث من صلاة وصوم وحج، واعتكاف في المحاريب وحلقات ذكر، إضافة إلى تطويل اللحى عند الرجال، والحجاب الشرعي للمرأة الذي غدا شعاراً ورمزاً سياسياً يقاتلون من أجله.

وهذا كله لايعني الحاكم المستبد في شيء، لا بل هو يشجع عليه ويشارك به، طالما أن ذلك يلهي الناس عما هم فيه، ويصرفهم عن مقارنته بما هو فيه. وأما مايعني الحاكم المستبد ويهمه من فقه دستوري ورقابة على السلطة ومحاسبة للمسؤولين فغير موجود أصلاً في الثقافة التراثية الموروثة، التي أصبحت كتبها تباع بالملايين ويعاد طبعها، ويعتبر ذلك دليلاً على الصحوة الإسلامية، التي شمرت المؤسسة الدينية الرسمية عن سواعدها للمشاركة فيها، طالما أنها تدعم وجودها وترسخه. وأما عن القسم الثاني الموجود في كتب الثقافة التراثية، قسم الشريعة والتشريع، في المعاملات والأحوال الشخصية، ففيه من المذاهب والآراء الفقهية المتعددة مايغطي شرعية الأمر وضده، ويجد فيه الباحث ما يحل له أي إشكال يجد نفسه أمامه.

إلا أن لهذه الإيجابية في ظاهرها، وجهاً سلبياً في باطنها، هو الخلاف والاختلاف إلى حد لم يعد يعرف الناس معه أين هو المقصد الإلهي الصحيح. فإثبات هلال رمضان مثلاً أجازه بعضهم بوسائل الرصد الحديثة ولم يجزه آخرون، وفائدة القروض المصرفية لشراء المساكن أجازها شيخ الأزهر، وحرمها إمام من دمشق على صفحات الإنترنت ونادى ببطلان فتوى شيخ الأزهر. وقطع يد السارق من أطرف مايختلفون فيه، فاليد عند البعض



الأصابع، وعند البعض حتى الرسغ، وعند البعض حتى المرفق، وعند البعض حتى الكتف، وقطع الأيدي عند السيوطي يشمل الأرجل في حال التكرار، أما عند أبي مسلم فقطع اليد تعبير مجازي ليس فيه على الحقيقة لاقطع ولا يد. واقتصرت الصحوة الإسلامية تحت هذا الشعار الفضفاض العريض على ما اتفق عليه من شعائر وحجاب شرعي.

ثمة من يرى أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية تمثل نقيضاً للتعددية الدينية والسياسية والثقافية في المجتمع. ولابد في الحوار حول هذه المسألة من أن نحدد بدقة مانعنيه بالشريعة الإسلامية. إن كان التنزيل الحكيم والسنة النبوية، فهذا يعني أن اللّه ورسوله ضد التعددية الدينية والسياسية والثقافية ضمن حدود دولة الإسلام، وهذا محال.

فاللّه تعالى يطلقها صريحة مدوية بقوله ﴿لاإكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..﴾ البقرة ٢٥٦، وبقوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ يونس ٩٩. والأمر كما نراه لعبة مصطلحات، حين ندخل تحت مصطلح الشريعة الإسلامية عناصر أخرى إضافة إلى الكتاب والسنة، تماماً مثلما أدخلوا تحت تصطلح السنة النبوية كتب الصحاح والمسانيد والموطآت والسنن وزعموا أن هذه تلك. فما هي الشريعة الإسلامية التي تناقض ما لايناقضه اللّه تعالى في كتابه والنبي (ص) في سنته؟

إذا استبعدنا التنزيل الحكيم والسنة النبوية من مصطلح الشريعة الإسلامية المقصودة بالعبارة موضوع البحث، بدلالة



الآيات أعلاه، يبقى أن الشريعة الإسلامية المعنية هي كتب الفقه الموجودة بين أيدينا، ككتاب الأم للشافعي، وحاشية ابن عابدين، والموافقات للشاطبي، وأحكام الإمامة لأبي يعلى، والأحكام السلطانية للماوردي، وغيرها مما لايحضرنا من كتب الفقه الجعفري والمالكي والحنبلي والحنفي.

لكن هذه الكتب كلها من نتاج الإنسان. والنتاج الإنساني يحمل الصفة التاريخية حتماً وبلا مواربة. وهذه الكتب الفقهية صاغها أصحابها طبقاً لأدلة شرعية وأصول، هذه الأدلة والأصول أيضاً نتاج إنساني يحمل الصفة التاريخية. فإذا كان المقصود تطبيق مافي هذه الكتب بأصولها على واقعنا، أقول: إذن فسينشأ «طالبان» في كل بلد عربي وإسلامي حسب شروطه الموضوعية السائدة. وهذا لايمثل نقيضاً للتعددية وللمجتمع المدني وحسب، بل يمثل كارثة تعيدنا إلى ماضوية القرون الوسطى وليس إلى ماضوية الصحابة.

أما إذا فهمنا أن الشريعة الإسلامية هي آيات الأحكام الواردة في التنزيل الحكيم، وهي السنة النبوية على أنها الاحتمال الأول التاريخي لتطبيق هذه الأحكام ضمن مجال حيوي زماني (تاريخي) ومكاني (جغرافي)، فنقول: لاتعارض مع التعددية ولا تناقض مع المجتمع المدني. إنما يبقى علينا أن نشمِّر عن سواعد عقولنا المؤمنة لإنتاج فقه جديد قائم على أدلة وأصول جديدة، تحوي في طياتها ما لايتعارض مع المجتمع المدني ولا يتناقض مع التعددية، ويتوافق ويوافق على وجود الآخر والرأي الآخر في ظل البرلمانات والانتخابات والاستفتاء. يبقى علينا في زمننا أن نقوم بما قام به



الأسلاف في زمنهم، حين قرؤوا آيات الأحكام والسنة النبوية قراءة أولى جاءت مطابقة لواقعهم مناسبة لعصرهم، فنقرأ الآيات والسنة قراءة ثانية تعطينا أصولاً جديدة للفقه والتشريع، أرى أن تنطلق من الأسس التالية:

١ . إن المثل العليا (الأخلاق ومنظومة القيم) خضعت للتراكم من بعثة نوح (ع) إلى بعثة محمد (ص)، حاملة الصفة الإنسانية العالمية، كبر الوالدين وعدم قتل النفس والوفاء بالعهود وعدم الغش بالكيل والميزان والمواصفات وغيرها.

٢ . إن الشعائر التي هي من أركان الإيمان كالصلاة والصوم والحج، خضعت للتنوع. فالصلاة موجودة عند جميع الملل، والصوم موجود عند اليهود والنصارى والمؤمنين، وهو أيام معدودات عند الجميع، وعندنا في شهر رمضان وعند غيرنا في غيره، وكله صوم وكله صحيح. من هنا نقول إن التعددية والتنوع في الشعائر مقبول عند الدولة، ووجود بيوت العبادة من كنائس ومساجد إلى جانب بعضها بعضاً مقبول عند المجتمع المدني ونراها فعلاً وواقعاً في كثير من بلداننا.

٣ . أما الشريعة كما هي في آيات الأحكام (عدا التوحيد والشعائر) فقد خضعت للتطور في الفهم والتطبيق. وما يميز الشريعة المحمدية عما سبقها أن هذه الشرائع خضعت للتطور بالتبديل والتعديل والنسخ حتى انتهت إلى شكلها النهائي عند محمد (ص)، فأصبحت أحكاماً لها صفة الحدودية تحت عنوان «حدود الله»، وفيها تظهر العالمية والخاتمية في الرسالة المحمدية. فعقوبة القاتل هي القتل بالمثل، وهي الحد الأعلى



الذي لايجوز تجاوزه أو تعديه، إنما يجوز النزول عنه واستبداله بعقوبات أخف من الإعدام.

فالبلاد التي تقر الإعدام وقفت على حد العقوبة القصوى، والبلاد التي ألغت أحكام الإعدام تكتفي بالسجن المؤبد مثلاً، وكلاهما إسلامي صحيح. وقل مثل ذلك في عقوبة السرقة. فقطع يد السارق هو العقوبة القصوى لجريمة السرقة (بعيداً عن الاختلاف في تحديد اليد كما أشرنا سابقاً)، فهناك بلاد تقطع يد السارق، وهناك بلاد تكتفي بعقوبات أخف، وكلاهما صحيح إسلامياً. خاصية الحدود هذه في الشريعة الإسلامية والأحكام أعطت الشريعة الإسلامية حنيفية ومرونة، رأينا معظم أهل الأرض يطبقونها بفطرتهم وهم لايشعرون ﴿فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق اللّه...﴾ الروم ٣٠.

٤ . الحرام مطلق وشمولي أبدي، محصور باللّه تعالى وحده، ولايحق لأحد غيره أن يحرم، لا رسول ولا نبي ولا صحابي ولا تابعي ولا إجماع ولا قياس. فنحن لانجد لفظ التحريم في التنزيل الحكيم إلا واللّه صاحبه. والمحرمات في كتاب اللّه حصراً اثنا عشر محرماً، تراكمت من نوح إلى محمد (ص)، هي الكبائر، ويأتي في مقدمتها الشرك باللّه ثم يليه عقوق الوالدين وقتل النفس وإتيان الفواحش والحنث باليمين وشهادة الزور.

هذه المحرمات لايقاس عليها، ولا تخضع للحوار أو للتصويت، ولا للرأي والرأي الآخر أو الاستفتاء، ولا تنطبق عليها قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، إلا ما ورد فيه نص صريح



ورخصة، كالاضطرار في أكل الأطعمة المحرمة. أما ما يقوله بعض فقهاء الإنترنت من أن إباحة المحظورات تعني تحليل المحرمات، فننصحهم بالعودة لدراسة اللغة العربية على أهلها. وأما سحب رخصة الطعام بحجة الاضطرار على الربا وعلى نكاح الأم، فأمر لايقول به عاقل. وإذا كان ليس للرسول أن يحرم أو يحلل إلا ما حرم اللّه وحلل، فما بالك بالفقهاء ومجالس الإفتاء؟ وما رأيك فيما يطالعنا به المتفقهون وأصحاب الفتاوى من تحريمات يوميا؟

٥. قاعدة الضرورات تبيح المحظورات تنطبق على النهي الموجود في كتاب اللّه تعالى، والنهي أخف من التحريم لأن فيه فسحة. فالتجسس والغيبة من المنهيات وليس من المحرمات. ومن هنا فإن التجسس على الأعداء واستطلاع أخبارهم واجب، والتجسس على المجرمين وعصابات المافيا واجب. ومن هنا أيضاً فإن وصفك لأحد معارفك أمام شخص ينوي تزويجه ابنته أو ينوي فتح محل تجاري معه واجب ولا يدخل في الغيبة التي نهى اللّه تعالى عنها. وهذا كله يوصلنا إلى القول بأن الرسول إن لم يكن له أن يحرم أو يحلل من عنده بشكل مستقل، فإن له أن يستقل كنبي بالأمر والنهي، مع ملاحظة أن الأمر والنهي فيهما فسحة، وليسا مطلقين شاملين أبديين كالتحريم والتحليل. وهذا يضعنا أمام تفسير وفهم جديد للسنة النبوية.

ثمة نقطة أخيرة وقفت عندها طويلاً، هي: إلى أي مدى يمكن القول بأن الأصوليين قادرون على عمل جماعي؟ بعد أن رأيت أن كل النقاط تدور حول الحركات الأصولية السياسية



الإسلامية، واقعاً وأيديولوجية وشرعية، وأن هذه هي النقطة الوحيدة التي تستشرف الآتي، وتحاول رسم صورة لمايمكن أن يحصل في المستقبل. وأن إلقاء الأضواء عليها ومناقشتها ومحاولة وضع إجابة لها، أمر يهم جميع الأطراف بمن فيهم الحركات السياسية الإسلامية نفسها، اتي أميل إلى حصر الحوار حولها، دون توسيع يشمل كل الأصوليين الذين فيهم من لايشاطر هذه الحركات كل آرائها، وعلى رأسهم أصوليو المؤسسة الدينية الرسمية.

الإجابة والحوار في هذه المسألة ليس بالبساطة التي نتوهمها. فالسؤال يذكر «العمل الجماعي»، لكنه لايوضح هدف هذا العمل الجماعي ومقصده. أهو الوصول إلى السلطة؟ سأفترض صدق الشعارات المطروحة عن العدل والمساواة ومحاربة الفساد وترسيخ الأمن والاطمئنان بين الناس. لكن هذه الشعارات لابد لها من آلية تحققها، وبرامج مرحلية تسير عليها تلك الآلية، وهذا كل غير موجود في التراث الذي تقوم الأصولية عليه، إضافة إلى أن مابين أيدينا من التراث لايمثل أكثر من ١٠٪ من أهرامات هائلة من المخطوطات ما زالت تنتظر من ينفض عنها الغبار في الأقبية والمكتبات. والأصولية باعتبارها تنطلق أساساً من تقديس التراث وأهله والالتزام به حرفياً، رغم ما فيه من تناقضات وثغرات، ستجد نفسها مضطرة إلى وضع العربة أمام الحصان، بإجبار الناس على العودة إلى الماضي بكل تفاصيله، وترك الحاضر بكل مستجداته، حتى يمكن تطبيق نصوص تراثية لايجوز أن يتغير فيها حرف.



فإذا كان الهدف هو المشاركة بالسلطة، وليس الاستئثار بها، فمع من ستتعاون هذه الحركات في الحكم؟ مع القوميين أم مع الليبراليين؟ أم ستتحول إلى مؤسسة دينية رسمية تحت اسم جديد، مهمتها إضفاء الشرعية على حكم هي شريكة فيه؟

في رأينا أن مجرد اتجاه الحركات الأصولية إلى الاستئثار بالسلطة أو إلى المشاركة فيها، سيبقي الباب مفتوحاً أمام كل الحركات الآتية دينية كانت أم غير دينية لتعود حكاية العنف من أولها، إنما بعد تبادل المواقع والأدوار.

ثمة تجربة جديدة تتم الآن في لبنان، لحركة أصولية الأساس والأيديولوجية، تحاول أن تبرهن على أن الإرهاب لامحل له عندها، وأن العنف موجه حصراً باتجاه الاحتلال والاستعمار والاستغلال. وتحاول ترسيخ مكانها في اللوحة السياسية والثقافية من مجتمعها. إنما لايمكن التنبؤ الآن إلى أي مدى يمكن أن تتعاون هذه الحركة مع شرائح أخرى قومية، ومع مذاهب أخرى لها وزن اجتماعي، ومع عالم خارجي غربي وشرقي لايستطيع أن يسمح بحكم تجربته التاريخية بقيام عمل جماعي من أي نوع تقوده حركة أصولية دينية. وإلى أي مدى ستمضي هذه الحركة في اعتبار إيران الأخ الأكبر والراعي الأول والمرشد الروحي لها.

إن ما يدعو إليه البعض - وأنا منهم - إلى أن البداية لابد أن تبدأ من الفرد الإنسان ومن عقله، وإلى أنه لابد من قراءة ثانية معاصرة لكتاب اللّه تعالى ولسنة نبيه الكريم بعين الواقع الحاضر، بعيداً عن نظارات الشافعي والنعمان ومالك والإمام جعفر والطوسي، مع احترامنا الصادق لهم جميعاً، وإلى أن العقل



الكاشف الواعي هو وحده ضمانة الوقوف في وجه العنف والإرهاب إن وجدا فعلاً وحقاً. أقول إن الطريف إلى هذا كله طويلة وشاقة، والأمل في تحقيق مقاصدها مغموس بطوباوية مثالية لاأنكرها، ومع ذلك لا أرى أية طريق أخرى فيها الخلاص.

والحمد لله رب العالمين.



مشروع ميثاق العمل الإسلامي

تقديم

الميثاق لغة هو الرابط. وهو تلك العلاقة التي تربط بين طرفين إما بالقوة (الوثاق)، أو تقوم على ثقة متبادلة طوعية بينهما (الميثاق). ولقد ورد هذا المصطلح في التنزيل الحكيم بمعناه الأول في قوله تعالى:

﴿فَيَوْمَئِذٍ لاَ يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ * وَلاَ يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ﴾ (الفجر ٢٦، ٢٧).

﴿فإذا لَقيتُمُ الّذينَ كَفرُوا فَضربَ الرّقَابِ حَتّى إِذا أَثخَنتُموهُم فَشُدّوا الوَثَاقَ فإِمّا مَنّا بَعدُ وإِمّا فِدَاءً حَتّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللّهُ لاَنتَصرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَلَنْ يُضِلّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد٤).

كما ورد بمعناه الثاني في قوله تعالى:

﴿إِذا أَخَذنَا مِيثَاقَ بَني إِسرائيلَ لا تَعبُدُونَ إِلاّ اللّه وبِالوالِدَينِ إِحسَانًا وذِي القُربَى واليَتَامَى والمسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصّلاَةَ وَآتُوا الزّكَاةَ ثُمّ تَوَلّيْتُمْ إِلاّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (البقرة ٨٣).



﴿فَبِما نَقْضِهِم مِيثَاقَهُم لَعَنَّاهُم وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُم قَاسِيَة يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة ١٣).

وقد يكون الميثاق عقداً ينظم حالة تعاقدية بين طرفين، بإعتبار معناه الأول، من حيث أنه التزام يربط بين طرفين، الا أن العقد لايكون ميثاقاً أبداً. فلقد شاء اللّه أن تكون العلاقة بينه وبين الناس علاقة ميثاقية وليس علاقة تعاقدية، إذ لو كان كذلك لنتج عنها عقد إذعان، باعتبار أن اللّه سبحانه هو الطرف القوي في العقد.

وليس هذا التفريق الدقيق في المبنى والمعنى ترفاً لغوياً لا فائدة منه. كما يتوهم البعض. إذ بفضله نفهم العديد من المقاصد الإلهية، وبدونه يغيب عنا العديد من هذه المقاصد. ونرى كيف أن اللّه سبحانه يسمى الزواج ميثاقاً غليظاً، وليس مجرد عقد نكاح أو عقد بالتراضي كما نسميه نحن اليوم. يقول تعالى:

﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء ٢١).

فالإيمان بالربوبية ميثاق، يقوم على ثقة المخلوق بالرب الخالق، خالق القوانين والنواميس في الكون، وعلى ثقته بدوام هذه القوانين الدقيقة المحكمة التي يتساوى في الخضوع لها المطيع المؤمن من الخلق مع العاصي الكافر.

فالخلق كلهم يشهدون بالربوبية منذ أن كانوا ذرية في ظهور



آبائهم (وشهادتهم هي وجودهم نفسه) ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف ١٧٢) حتى إبليس لم يستطع في عصيانه إنكارها، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنْ الْمُنْظَرِينَ﴾ (الحجر ٣٦،٣٧).

ولكن إذا كان ميثاق الربوبية وثاقاً قاهراً لا يملك المخلوق إلا الإذعان لقوانينه وظواهره الطبيعية (القدر)، فإن ميثاق الألوهية شيء آخر مختلف تماماً، يقوم كما قلنا على ثقة متبادلة بين الطرفين فيه، فاللّه تعالى يثق بالانسان ويعلن هذه الثقة صريحة على ملائكته سلفاً وقبل أن يعلم الإنسان ذلك في قوله لهم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة ٣٠). فخلافة الإنسان للّه في الأرض تم التعبير عنها مادياً في نفخة الروح (المعرفة والتشريع) وحرية الاختيار (الأمانة) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب ٧٢)، فالخلافة والأمانة هما التعبير الموضوعي المباشر عن ثقة اللّه بالإنسان.

وتم هذا قبل أن يُطالَبَ الإنسان بأي شيء، وبهما تمّ تكريم الإنسان على كثير من المخلوقات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ



خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الاسراء ٧٠)، ويبقى على الإنسان من طرفه أن يثق باللّه، ثقة تنبع من إرادة واعية تختار بكامل حريتها هذه الثقة وتؤمن به وتطيع أوامره ونواهيه.

من هنا فإننا نعلن أن الإسلام ميثاق بين اللّه والناس (العالمية)، وأن الإيمان ميثاق بين اللّه والمؤمنين من أتباع الرسالة المحمدية (الخصوصية). ونعلن أننا كمسلمين أولاً وكمؤمنين ثانياً نثق باللّه، ثقة واعية حرة لا إكراه فيها، وهذا يقودنا الى الكلام عن الحرية وعن المعرفة وعن التشريع والتي لايحق لأحد كائناً من كان مصادرتها أو ادّعاء احتكارها أو الوصاية عليها لأنها ملك جميع الناس كالحياة تماماً وبدونها يتحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع بهيمي. أي مايميز المجتمع الإنساني العلم والتشريع والأخلاق والحرية (الأمانة والخلافة) وهذه كلها هبات من اللّه تعالى للإنسان، والناس تطلب الأشياء حسب معرفتها لها. فلقد ظلت العلاقة الميثاقية بين اللّه والناس، كما عرّفناها آنفاً، غائمة، غامضة في كتب التراث وأهله، إلا من رَحِمَ ربك، وكأنما ثمة اتفاق غير معلن بين الفقهاء جميعاً على تجنب الغوص فيها والكلام عنها، أما الحرية فقد كانت وما زالت حقلاً محظوراً في العديد من الدول الإسلامية لا يجوز لأحد الدخول فيه.

فاكتفوا بالمعنى الوحيد الذي يحفظ لهم سلامتهم واعتبروا أن الحرية هي خلاف الرق أيام كان الرق نظاماً اجتماعيا شائعاً معمولاً به. أما الأسباب فلا تخفى على كل ذي لب يرفض أن يدفن رأسه في رمال التراث، وليس هنا موضع تفصيلها. وأما المعرفة فقد تمّ



فيها فرض وصاية الخاصة على العامة وفرض منهج معرفي بعينه لايُقبَلُ غيره. وأما التشريع فقد خضع لمستلزمات إيديولوجية صارمة كبلته وجعلته متزمتاً وألغت موافقة ورأي الناس في التشريع المقدم والذي سيطبق عليهم حتى ولو كان اجتهاداً فقهياً وكأن الناس في الفقه لاوجود لهم، وهم عبارة عن أحجار شطرنج أو مجموعة من الناس ذوي جهل مطبق.

إلا أن هذا كله ـ برأينا ـ لاعلاقة له بالمقصد الإلهي من الخلق. فقد خلق تعالى المخلوقات الآدمية وجعلهم عباداً ولم يجعلهم عبيداً، وترك لهم في آيات عديدة كثيرة حرية اختيار الطاعة والمعصية، والإيمان والكفر، ثم وعدهم باللقاء يوم الحساب ليكافئ من أحسن الاختيار ويعاقب المسيء.

لقد تعهد اللّه سبحانه في التنزيل الحكيم كطرف أول في الميثاق بينه وبين الناس:

- أن يرحم الناس ويرزقهم. ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الحجر ٤٩). وقدر اللّه أرزاق الناس وبقية المخلوقات الحية في الأرض قبل أن يوجد الإنسان ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾ (فصلت ١٠) واللّه يرزق عباده كلهم سواء للسائلين من مقام ربوبيته لهم.
- وأن يغفر لهم ويتوب عليهم... ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر ٥٣).
- وأن يجيب دعاءهم ويهديهم. ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي



قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة ١٨٦).

- وأن يحق الحق وينصر المظلوم. ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ (الأنفال ٧). ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام ١١٥).

وطلب من الناس في ميثاق الإسلام أن يتعهدوا:

* أن يؤمنوا بالله إلهاً واحداً ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (الأنبياء ١٠٨).
* وأن يؤمنوا باليوم الآخر.. يوم الحساب ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة ٦٢). ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة ١١٢).
* وأن يعملوا صالحاً ينفعهم وينفع الخلق، وهذا العمل الصالح مفتوح البنود ومتطور ومتعدد إلى أن تقوم الساعة ملتزمين بجدول تفصيلي عند أداء هذا العمل الصالح هو الوصايا، أو المثل العليا، أو الفرقان أو الصراط المستقيم أو القانون الأخلاقي، أو ما شئت من أسماء.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ



عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة ٦٢) ثم ينتقل فوراً في مطلع الآية ٦٣ بعدها ليقول: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة ٦٣)

ونفهم أن كل من التزم بكامل إرادته دون إكراه بهذه البنود الثلاثة التي تشكل ميثاق الإسلام كان عند اللّه مسلماً، بغض النظر عن الملة التي ينتمي اليها وعن الشريعة التي يطبقها، محمدية كانت أم نصرانية أم يهودية أم صابئة عن هذه الملل السماوية الثلاث. ونلاحظ أن جدول وصايا الإلتزام بالمثل العليا، جاء للناس جميعاً، وهو لهذا يحمل صفة العالمية والإنسانية، إضافة الى أنه جاء متدرجاً تدرجاً تراكمياً منذ نوح الى محمد (ص)، مروراً بالأنبياء والرسل عليهم صلوات اللّه جميعاً. كما نلاحظ أن النبي المتأخر كان يدعو الى ما دعا إليه من سبقوه مضيفاً إليها ما جاءه. ولهذا نجد أن الوصايا والمثل تراكمية، ونفهم القول النبوي، إن صح، (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق).

أما ميثاق الإيمان فهو ميثاق بين اللّه وأنبيائه من جهة والمؤمنين بهؤلاء الأنبياء من جهة أخرى. ويشمل هذا الميثاق التصديق بنبوة الأنبياء ورسالات الرسل، وإقامة الشعائر الدينية من صلاة وصوم وزكاة ﴿آمَنَ الرّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة ٢٨٥).

فشهادة أن لا إله إلا اللّه، رأس بنود ميثاق الإسلام، مطلوبة



من كل الناس ومن كل الخلق، أما شهادة أن محمداً رسول اللّه، رأس بنود ميثاق الإيمان، مطلوبة من أتباع الرسالة المحمدية، تماماً كالصوم والصلاة على الطريقة المحمدية، إذ لكل نبي طريقة في الصلاة والصيام خاصة به وبالمؤمنين به من قومه. بدلالة قوله تعالى: ﴿لِكُلّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة ٤٨).

فمثلاً الصوم هو أيام معدودات عند كل الملل، وتتمثل عندنا نحن المؤمنين في شهر رمضان، وعند غيرنا صوم آخر ليس في رمضان وكذلك الصلاة الشعائرية فتختلف من ملة إلى أخرى. وهكذا نرى أن التنوع والإختلاف من سنن اللّه في خلقه حتى في الصلاة والصوم، وقد أكد هذا التنوع في قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود ١١٨). والشيء الوحيد الذي لايحتمل التنوع هو أركان الإسلام (الإيمان باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح ـ الإلتزام بالصراط المستقيم) فهو إنساني لكل العالم وإلى أن تقوم الساعة.

من هنا فنحن نجد في التنزيل الحكيم إيمانين، الأول إيمان تسليم بأن لا إله إلا اللّه (الإسلام ـ المسلمون)، والثاني إيمان تصديق بأن محمداً رسول اللّه (الإيمان ـ المؤمنون)، كما في قوله تعالى: ﴿يا أَيّها الّذينَ آمَنُوا آمِنوا باللّهِ وَرَسُولِهِ والكِتابِ الّذي نَزّلَ عَلى رَسُولِهِ وَالكِتَابِ الّذي أَنزَلَ منْ قبلُ وَمَنْ يَكْفُرْ باللّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَاليوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلّ ضَلالاً بَعيدًا﴾ (النساء ١٣٦)



ثم قوله في الآية التي بعدها مباشرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء ١٣٧).

ونجد أن الأوامر الإلهية تتوجه تارةً الى الذين آمنوا بالله واليوم الآخر الذين يسميهم الله الناس، وتتوجه تارةً الى المؤمنين بمحمد (ص) ويسميهم الله المؤمنين أما أمثلة الحالة الأولى فهي:

- ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة ٢٥٧).
- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة ٨).
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء ١).

وأما أمثلة الحالة الثانية فهي:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة ١٨٣).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ..﴾ (النساء ٤٣).
- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا



﴿بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات ١٥).

إنطلاقاً من هذا التفريق، ومن أن إيمان التصديق بالرسالات والرسل لايكون إلا بعد إيمان التسليم بألوهية وربوبية اللّه ووحدانيته، نرى أن ثمة حاجة ملحة لقراءة التنزيل الحكيم بعين معاصرة دقيقة عميقة، وإعادة تصنيف الأحكام والأوامر الإلهية، ما يخص الناس من المؤمنين باللّه واليوم الآخر. فنتعامل معهم على أساسه، وما يخص المؤمنين من أتباع الرسالة المحمدية فلا نلزم الآخرين به.

ولعل خير مثال على ما نذهب إليه، قوله تعالى يفتتح سورة الصف:

﴿سَبَّح لِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ * إِنّ اللّهَ يُحِبّ الّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنّهُمْ بُنيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ (الصف ١ ـ ٤).

فلقد أجمع أصحاب كتب أسباب النزول على أن الآيات نزلت في أتباع محمد (ص) بمعركة أحد، وعلى هذا فهي خاصة بهم ولا تلزم غيرهم. وغفلوا عن الآية الأولى التي تشير صراحة الى الإيمان باللّه، وافترضوا أن لليهودي والمسيحي ألا يقاتل صفاً في سبيل اللّه، وأن له أن يقول ما لا يفعل مجردين بذلك الرسالة المحمدية من بعدها العالمي ومن شمولها الانساني.



أما قوله تعالى:

﴿وَلِلّهِ عَلَى النَاسِ حِجّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنّ اللّهَ غَنِيّ عَنْ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران ٩٧). وقوله: ﴿وَأَذّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلّ فَجّ عَمِيقٍ﴾ (الحج ٢٢). فهي مشكلة على الدارسين الإسلاميين إيجاد حل لها. لأن فقهاء العقائد والأصول اعتبروا الحج من أركان الإسلام كالصلاة والصوم (والتي هي من أركان الإيمان وليس الإسلام) خاصاً بأتباع الرسالة المحمدية رغم أن التكليف به يشمل الناس جميعاً.

* * *

مشروع ميثاق العمل الإسلامي

١ ـ التسبيح هو شكل الوجود فكل الأشياء العاقلة وغير العاقلة في حركتها الدائمة المتغيرة تنزّه اللّه من أن يكون مثلها فينطبق عليه قانون التحوّل والتطوّر فيفسد ويهلك ﴿كُلّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاّ وَجهَهُ﴾ (القصص ٨٨) ﴿وَإِنْ مِن شَيءٍ إِلاّ يُسَبّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَ تَفقَهُونَ تَسبِيحَهُم﴾ (الإسراء ٤٤).

٢ ـ الخلق كلهم عيال اللّه، مؤمنهم وكافرهم، مسلمهم ومجرمهم، موحدهم ومشركهم، مطيعهم وعاصيهم، خلقهم من تراب وجعلهم عباداً ولم يجعلهم عبيداً. يطيعونه بملء إرادتهم ويعصونه بحرية اختيارهم ولا يخرجون في الحالتين عن كونهم عباداً. وأن لكل إنسان الحق في أن يعتنق أي ملّة وأي دين يرغب به، وأن يغير دينه أو ملته، وأن يعلن ذلك دون خوف من قتل أو



اضطهاد، وهو عبد اللّه في كل الحالات شريطة الالتزام بالجانب الإنساني الاجتماعي بالوصايا والعمل الصالح، كالامتناع عن قتل النفس وشهادة الزور والغش بالمواصفات والكذب، هذا الجانب الذي هو أكبر من التصويت وأكبر من الرأي والرأي الآخر ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة ٢٥٦). وقال تعالى: ﴿قَالَ يَاقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود ٢٨).

٣ ـ الحياة هي هبة من اللّه تعالى للناس جميعاً فلا تؤخذ إلا بحقها، وحقها هو النفس بالنفس كحد أعلى لعقوبة القتل ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام ١٥١)، أي أن الأساس في الدماء هو الحرام، والحلال هو الإستثناء وهو ماحدده اللّه حصراً في آياته. أو فساد في الأرض (جرائم ضد الإنسانية). لذا فلكل إنسان الحق في الدفاع عن حياته والعناية بصحته في المأكل والمشرب والطبابة، وله حق المطالبة بذلك لأن عمر الإنسان مفتوح غير ثابت (كتابٌ مؤجلٌ وليس كتاباً موقوتاً) ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلاً﴾ (آل عمران ١٥).

٤ ـ الحرية هي الشكل الوحيد الذي تتجسد فيه عبادية الإنسان للّه تعالى، تحقيقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات ٥٦). وليس في إقامة الشعائر من صلاة



وصوم كما يزعم البعض، بل تشمل العبادة كل نشاطات الإنسان وأفعاله وأعماله ضمن الإختيار الحر وضمن نشاطات وبنود الحياة الدنيا التي وصفها تعالى بقوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّما الحَياةُ الدُّنيَا لَعِبٌ وَلَهوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَينَكُم وَتَكَاثُرٌ فِي الأَموالِ وَالأَولادِ كَمَثَلِ غَيثٍ أَعجَبَ الكُفَّارَ نَباتُهُ ثُمّ يَهيجُ فَتَراهُ مُصفَراً ثُمّ يَكونُ حطاماً وفي الآخِرَةِ عَذابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ اللّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدّنْيَا إِلاّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (الحديد ٢٠). وتأمين حرية ممارسة بنود الحياة الدنيا هو من أهم أساسيات النظام السياسي والاقتصادي للمجتمع، لأن تقدم المجتمع وازدهاره يقوم على هذه البنود.

٥ ـ بما أن المعرفة والتشريع هما نتاج نفخة الروح في الإنسان، فإن حق الإنسان في اكتساب المعرفة (التعليم)، وحقه في انتخاب ممثلين عنه للتشريع (البرلمانات) هما من الحقوق المقدسة التي لاتمس كالحرية والحياة.

٦ ـ يقول اللّه في قوم موسى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنّهُمْ لَفِي شَكّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ (هود ١١٠) ويقول في قوم محمد: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّهُمّ وَتَحِيّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس ١٠). وكذلك يقول في كل الأمم والأقوام.

وهذه الكلمة التي سبقت هي كلمة الحرية عند الإنسان أن يطيع ويعصي وأن يتخذ القرارات (الأمانة)، وهي كلمة العدل بالحساب عند اللّه أن لا يظلم بحسابه أحداً. ففي مجتمع الحرية



والعدل نجد أن كلمة اللّه هي العليا، وفي مجتمع القمع والظلم تجد أن كلمة اللّه هي السفلى، بغض النظر عن الأسماء والشعارات التي يتسمى بها هذا المجتمع ويرفعها إسلامية أم علمانية أم قومية، وبغض النظر عن شكل الحكم فيه ملكياً أم جمهورياً أم غير ذلك.

٧ ـ العدل والحرية قيم مطلقة يمارسها الإنسان في مجتمعه بشكل نسبي، والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التعبير العام الذي ورد في التنزيل الحكيم عن هذه القيم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما إما جزء لايتجزأ من الشورى أو جزء متمم لها لاتكون بدونه:

آ ـ الديمقراطية هي أفضل تقنية نسبية توصل إليها الإنسان حتى الآن لممارسة الشورى كقيمة إنسانية مطلقة وردت في التنزيل الحكيم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى ٣٨)، وهي ملك للإنسانية جمعاء، وليست حكراً على أي مجتمع، والأخذ بها لايعيب أحداً وفيها تظهر الثقافة الحقيقية للناس ودرجة الوعي التاريخي للحرية.

ب ـ كما أن الديموقراطية هي أفضل تقنية نسبية توصلت إليها الإنسانية لممارسة الشورى، فإن المعارضة ـ والتي هي جزء لايتجزأ من الديموقراطية ـ هي أفضل تقنية نسبية توصل إليها الإنسان بخبرته لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبار أن هذا الأمر والنهي هو من مهام المعارضة حصراً، ولايمكن لها أن تمارسه وتحققه إلا بوجود الأمور التالية:



- التعددية الحزبية.
- حرية الرأي والرأي الآخر.
- حرية التعبير عن الرأي بالوسائل السلمية المتاحة.

ولا يجوز للدولة أن تمارس مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ تنعدم في هذه الحالة الرقابة على الدولة وتتحول إلى سلطة قمعية لايوجد من يوقفها. فالدولة هي أكبر مؤسسة في المجتمع قابلة للفساد والرشوة والمحسوبية، لما تملكه من سلطة ومال وقوة، وهي من هنا أحوج من غيرها إن لم نقل إنها المحتاج الوحيد إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالسمكة كما يقول المثل الألماني تفسد من رأسها.

وإن أحزاب المعارضة أولاً، ثم كل الناس هي التي تمارس هذه المهمة لذا قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران ١٠٤). وقال ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران ١١٠)

ج ـ لا ديموقراطية دون معارضة، ولا ديموقراطية دون تعددية حزبية ولا ديموقراطية دون حرية للرأي والرأي الآخر. وهذا يوضح أهمية المعارضة كأساس من أسس المجتمع الإسلامي الذي هو المجتمع المدني.

د ـ إن للديموقراطية، كشكل من أشكال الحكم والحياة، وكإطار ينظم ممارسات الإنسان في مجتمعه، جوانب سلبية إضافة



إلى جوانبها الإيجابية، لكن ذلك ليس مبرراً أبداً لنبذها واستبدالها بحكم الفرد الواحد أو الحزب الواحد أو النخبة الواحدة.

٨ ـ الإسلام بشكله النقي النظري موجود في التنزيل الحكيم فقط. ولذا فهو مطلق في ذاته (كلام اللّه) ولا يمكن أن تتجسد مصداقيته إلا بالممارسة، وإلا من خلال الوجود الطبيعي (القوانين الكونية) والاجتماعي (الأحكام). بعبارة أخرى مصداقية كلام اللّه في التنزيل لاتوجد إلا في كلماته (الوجود) وتظهر هذه المصداقية خلال مسيرة التاريخ الإنساني ككل وليس التاريخ العربي أو التاريخ العربي الإسلامي.

٩ ـ التطور والتغير سنة من سنن اللّه تعالى في الكون. فالمجتمعات الإنسانية هي مجتمعات متطورة، ومن هنا فإن إعادة قراءة آيات الأحكام (الشريعة) باستمرار تصبح ضرورة لاغنى عنها لتجسيد مصداقية هذه الأحكام على أرض الواقع.

١٠ ـ إن كل قراءة وفهم وتفسير يقوم بها أي إنسان لآيات الأحكام وتجسيدها على أرض الواقع تطبيقياً، إنما هو نشاط إنساني بحت يقبل الخطأ والصواب، والصواب فيه نسبي. فما هو صالح لزمان قد لا يصلح لزمان آخر. والقداسة من صفات اللّه تعالى فهو القدوس وحده، ومن صفات كلامه كما هو في التنزيل، أما ماعداه فلا قداسة فيه. وليس أكثر من نشاط إنساني بحت يحمل الصفة الاجتماعية التاريخية النسبية، التي تختلف من زمان إلى آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع آخر.

١١ ـ لاأحد فوق المساءلة فرداً كان أم حزباً أم مؤسسة. وفي

حال وجود أحد فوق المساءلة فهذا تعدّ على حاكمية اللّه. فاللّه تعالى وحده:

* ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء ٢٣)، وغير اللّه يُسأل عما يفعل.
* ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (البروج ١٦)، وغير اللّه ليس بفَعّالٍ لما يريد.
* ﴿وَلاَ يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (الكهف ٢٦)، وغير اللّه يُشرك في حكمه أحداً.
* ربُ العالمين (مالك الكون ـ مقام الربوبية)، وغير اللّه لايملك كل شيء.
* إله الناس (الألوهية ـ الطاعة المطلقة)، وغير اللّه لايحق له طلب الطاعة المطلقة. ولايحق له سن تشريعات شمولية وأبدية كائناً من كان فرداً أم مؤسسة.

فحاكمية اللّه بشكلها المطلق الصافي لاوجود لها إلا عند اللّه، أما محاولات التطبيق كلها فنشاطات إنسانية بحتة لاعلاقة للّه أو لحاكميته بها لأنها نشاطات إنسانية سلطوية تاريخية جغرافية. وكل من يزعم أنه يمثل حاكمية اللّه فهو مضلل مفسد وذلك لتغطية القمع ومصادرة الحريات.

١٢ ـ الديموقراطية في المجتمع شكل يمارس الإنسان حريته من خلاله، ولهذا الشكل أسس ومرجعيات أبرزها:

- ميثاق الإسلام: الذي يقوم على الوصايا والمثل العليا الإنسانية الفطرية، الواردة في سورة الأنعام (١٥١، ١٥٢، ١٥٣). وميزتها أن الإنسان يقبل بها قبول تسليم لايخضع لاستفتاء



أو تصويت، ولامكان فيها للرأي الآخر. فالإيمان باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح لايخضع للتصويت، ويأخذ به الإنسان بكامل حريته وإرادته. والتوحيد وبر الوالدين وعدم قتل النفس بغير حق واجتناب الفواحش والإحسان إلى اليتيم والتقيد بالمواصفات دون غش وحفظ العهود والوفاء بها، كل هذه قيم إنسانية لاتخضع للتصويت لافي دولة دينية ولا في دولة علمانية.

ولامحل فيها لأي معارض آخر، لأنها مرجعية لجميع الفرق والأحزاب والطبقات والملل، وفيها تتجلى حاكمية الإسلام ويتجسد صدق قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران ١٩)، وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران ٨٥). أما ميزتها الأخيرة فهي أنها لاتحمل الصفة التشريعية، فهي أعلى من التشريع، وأعلى من كل برلمانات الدنيا، باعتبارها ميثاقاً إلهياً يحمل السمة العالمية والإنسانية المطلقة في كل زمان ومكان. ولاتخضع أيضاً للتصويت بل لحرية الاختيار بجانبها العقائدي (الإيمان باللّه واليوم الآخر والتوحيد).

- أما ميثاق الإيمان بنبي من الأنبياء، ورسول من الرسل، واعتناق ملة من الملل تؤمن باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح، فميثاق شخصي بحت، ولاعلاقة للدولة به ولايدخل في بنيتها. إذ العمود الفقري فيها تصديق أحد الأنبياء والرسل وإقامة الشعائر من صلاة وصوم وزكاة، وهذه كلها أمور شخصية لاتؤثر في بنية الدولة، ولاتخضع للتصويت في البرلمان وهي ما يطلق عليه في المصطلح الشائع كلمة دين عندما يقال (الدين للّه والوطن



للجميع)، والمجتمعات الإسلامية (ضمن مفهوم الإسلام الذي شرحناه آنفاً وليس بمفهومه الشائع عند الفقهاء اليوم، تقبل وقد قبلت في الماضي وجود المساجد جنباً إلى جنب مع كنائس النصارى ومعابد اليهود ومعابد البوذية والبراهمة من الصابئة).

- المرجعية العرفية والمعرفية والجمالية: وهي مرجعيات متطورة، تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان ومن مجتمع إلى مجتمع آخر، بحسب تطور الشعوب والأقوام والجماعات الإنسانية. وهي التي تحدد خصائص الديموقراطية المحلية ضمن بقعة جغرافية محددة في برهة زمنية تاريخية معينة.

- أما الشريعة الإسلامية (آيات الإحكام الواردة في التنزيل الحكيم) فهي شريعة حدودية لاحدية، وقطع يد السارق هو الحد الأقصى للعقوبة وليس عين العقوبة. وعقوبة القتل للقاتل هي الحد الأقصى لعقوبة القاتل (حدود اللّه). ومن هنا نرى أن معظم التشريعات الإنسانية في المجتمعات المدنية الصادرة عن البرلمانات هي ضمن حدود اللّه وفي هذا المفهوم تحتمل الاختلاف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر وكلها صحيحة مقبولة لأنها ضمن حدود اللّه، وهذه هي الحنيفية التي قال عنها ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الروم ٣٠).

١٣ ـ الدين الإسلامي معتقد إنساني، لايخضع للزمان (التاريخ) ولا للمكان (الجغرافيا) أما الدولة فكيان مؤسساتي تحكمه الحدود الجغرافية المرسومة وحدود فترة تاريخية ما كالدولة الرومانية، والدولة العربية، ولهذا فهي تحتاج إلى



تشريعات ونواظم غير موجودة في كتاب الإسلام (التنزيل الحكيم)، وهذا ما مارسه الرسول الأعظم (ص) في المدينة المنورة كرئيس للدولة التي أسسها هناك.

وهنا يتضح أمامنا معنى السنة النبوية في غير الشعائر، التي هي تشريعات لمجتمع المدينة المنورة، لدولة من القرن السابع الميلادي في شبه جزيرة العرب. لاتحمل الصفة الشمولية المطلقة بتاتاً، انتقاها الرسول الأعظم ومارسها ضمن مرجعيات أولها كتاب اللّه والمرجعية العرفية والمعرفية والجمالية أي أن السنة النبوية في غير الشعائر هي القانون المدني للدولة التي أسسها الرسول حصراً وليست شرعاً إسلامياً في القرن السابع في شبه جزيرة العرب ولابعده لأن الرسول تصرف ضمن حدود اللّه، وواقفاً عليها أحياناً، طبقاً للظروف الموضوعية التي عاشها.

١٤ ـ بما أن الدين الإسلامي دين إنساني عام شمولي وهو الدين الوحيد الذي ارتضاه اللّه للناس وخضع للتطور التراكمي على خط سير التاريخ من نوح حتى محمد (ص) وبالتالي ليس له علاقة بالجغرافيا فمثلاً هو للإنكليز كما هو للعرب تماماً، وبما أن مفهوم الدولة في حدودها مفهوم جغرافي بحت، لذا فإن القومية والمصالح الاقتصادية المشتركة هما من أهم الأسس في تحديد رقعة الدولة الجغرافية (الوطن) لذا فلانرى أي تعارض بين الإسلام كدين شمولي إنساني عام (ياأيها الناس) وبين القومية والتي هي خطاب محلي خاص بقوم معينين (ياقومِ).

فالإسلام جاء إلى الناس (ياأيها الناس) والنبي (ص) خاطب قومه (ياقومِ). أما مفهوم المواطنة والمواطن فهو يشمل الخطابين



معاً، الإنساني الذي يغطي الناحية الإنسانية، والمحلي الذي يغطي الجانب المحلي. أي أن الإسلام كافٍ لإقامة مجتمع إنساني بغض النظر عن الزمان والمكان ولكنه غير كافٍ لإقامة دولة زمانية مكانية وتحديد حدودها. بل يضاف إليه عناصر لإقامة الدولة كالقومية والتاريخ والجغرافية والمصالح الاقتصادية المشتركة والقوى العسكرية.

١٥ ـ تحريم الحرام من اختصاص اللّه تعالى حصراً لأن الحرام شمولي وأبدي، والمحرمات الأساسية لاتتجاوز في كتاب اللّه /١٢/ محرماً تسع منها في سورة الأنعام (الآيات ١٥١ ـ ١٥٢ ـ ١٥٣) مضافاً إليها محارم النكاح وربا الصدقات والأطعمة المحرمة. وهذا يعني أن الحرام عيني ولايقاس عليه، والحلال مطلق، وأن الأصل في الأشياء الحلّية، وأن الحرام هو الإستثناء. ومن هنا كانت مهمة السنة القولية في غير الشعائر الأمر والنهي في حقل الحلال أي تقييد المطلق الذي يحمل الصفة الظرفية وليس التحريم وهذا يبين ذكر الرسول لوحده في الآية ﴿ما أفاءَ اللّه على رَسولِهِ مِنْ أَهلِ القرى فللّهِ وَللرَسُولِ وَلِذي القُربَى وَاليَتامى وَالمساكينِ وابنِ السَبِيلِ كي لا يَكونَ دولة بينَ الأغنياءِ منهم وما آتاكُم الرَسولُ فَخُذوهُ وما نَهاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللّهَ إِنّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر ٧)، مع الإتيان والنهي وليس التحريم.

والإتيان يعني من دائرته (أي من عنده) وليس من عند اللّه، والآية واضحة تماماً حيث أنها تتحدث عن الدولة وعن خطوات إجرائية وعن الرسول كولي أمر (قائد الدولة) وهذه هي الطاعة المنفصلة للرسول عن طاعة اللّه ﴿يَاأَيّهَا الّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ



وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء ٥٩).

وهذا هو تقييد المطلق لأن المطلق لايمارس اجتماعياً إلا بشكل مقيد، ولايكون إلا في الحلال. وهذه هي مهمة البرلمانات في العالم أجمع. فهي تأمر وتنهى وتنظم في حقل الحلال ولاتملك أن تحرم الحلال لأنها بذلك تكون قد أعطت لنفسها الحق بوضع تشريعات شمولية وأبدية، أو أن تحلل الحرام، ونستطيع القول أن البرلمانات هي الشكل المعاصر للسنة النبوية في غير الشعائر. وهي مايعادل القانون المدني للدولة التي أسسها الرسول. لذا فإننا بحاجة الآن إلى الاستفتاء بدل الفتوى، وإلى البرلمانات بدل مجالس الإفتاء في كل أمور الحياة والتشريع ماعدا الشعائر. أما الشعائر (السنة الفعلية) ففيها الطاعة المتصلة للرسول مع طاعة اللّه وينطبق عليها قوله تعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران ١٣٢).

١٦ ـ الناس أحرار في التعبير عن آرائهم بجميع الوسائل المتاحة السلمية، فإن صودرت هذه الحرية أو قمعت صارت كلمة اللّه هي السفلى، وأصبح الجهاد ضرورياً لاستعادة هذه الحرية ولضمان العدالة النسبية في المجتمع. والجهاد لايعني القتال واستعمال العنف حصراً، وإنما القتال واستعمال العنف هي مرحلة من مراحل الجهاد وأحد أشكاله، وهي ليست المرحلة الوحيدة. ونرى أن جهاد الكلمة وقول الحق هما أكثر أنواع الجهاد فعالية في الوقت الحاضر. هذا فيما يتعلق بكلمة اللّه العليا، أما المقاومة في سبيل الدفاع عن الوطن (عدم الإخراج من الديار) فهي حق مشروع لكل أصحاب الديار كائناً من كان.



١٧ ـ لا يجوز أبداً مقاتلة الناس على أساس إدخالهم بالقوة بالملة المحمدية (المؤمنين)، أي لا يجوز مقاتلة الناس على أساس أنهم لا ينتمون إلى المؤمنين إذا كانوا لا يريدون قتال الملة المحمدية لقوله تعالى ﴿يا أَيّها الّذينَ آمَنوا إِذَا ضَرَبْتُمْ في سَبيلِ اللّهِ فَتَبيّنوا وَلا تَقُولوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمْ السّلام لَستَ مُؤمنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الحَيَاةِ فَعِنْدَ اللّهِ مَغانِمُ كَذلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنّ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيّنُوا إِنّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ٩٤). أي أنه لايوجد دار إسلام ودار كفر، بل دار إيمان ودار كفر ﴿وَمَا أَكْثَرُ النّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف ١٠٣) وهذا التقسيم لايبرر العداوة والبغضاء والقتال ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس ٩٩).

١٨ ـ بما أن المسلمين هم كل من آمن باللّه واليوم الآخر وعمل صالحاً والتزم بالصراط المستقيم، فإن مفهوم الجزية هو مفهوم سياسي بحت، ولا تؤخذ الجزية من غير المسلمين المؤمنين في أي بلد يكون فيه المسلمون المؤمنون هم الأغلبية، وإنما الضرائب هي القاسم المشترك لجميع أفراد المجتمع. لذا فإن بيت المال هو بيت مال المسلمين، وليس بيت مال المؤمنين. والمؤمنون هم جزء من المسلمين وليسوا كل المسلمين. وبالتالي فإن مفهوم الجزية هو مفهوم سياسي إجرائي تاريخي.

١٩ ـ لكل الناس الحق في محاكمة عادلة: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَين النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ..﴾ (النساء ٥٨).

٢٠ ـ الإبداع المادي والفكري مصان في المجتمع



الإسلامي: ﴿وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود ٨٥).

٢١ ـ العمل والجد والكسب والتوفير أمور مصانة لكل إنسان لأن الأعمال والأرزاق غير مكتوبة سلفاً على أحد. فالأعمال مخلوقة موضوعياً، والإنسان له حرية المناورة والاختيار ﴿وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات ٩٦). والأرزاق مخلوقة موضوعياً وتدخل في العمل الإنساني والإرادة الإنسانية الواعية بطلبها ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلاَ يَشْكُرُونَ﴾ (يس ٣٥). ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾ (فصلت ١٠).

٢٢ ـ الدولة عبارة عن عقد بين المواطنين والسلطة ينظمه الدستور، ومبدأ تداول السلطة من أساسيات الديموقراطية، فإن أخلت الدولة بشروط العقد، تم حجب الثقة والسلطة عنها: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة ١).

٢٣ ـ المرأة صنو الرجل في الخلق والمسؤولية والعمل والتوفير والكسب والقوامة والإرث، فاللّه سبحانه سوى بين الذكور والإناث حتى في الإرث بقوله تعالى:

- ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (النساء ٣٣) (وكما هو معلوم فالنصيب للمعلوم المقدر والحظ للمجهول).
- ﴿يُوصِيكُمْ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء١١).



- ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (النجم ٤٥).
- ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَو أُنثَى. . .﴾ (النحل ٩٧).
- ﴿فَالصَّالِحاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ. . .﴾ (النساء ٣٤).
- ﴿ وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصّلْحُ خَيْرٌ. .﴾ (النساء ١٢٨).

٢٤ ـ حرية الضمير (حرية قول الحق بدون خوف) مكفولة لكل إنسان كائناً من كان. ﴿يَاأَيّهَا الّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتّقْوَى وَاتّقُوا اللّهَ إِنّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة ٨).

﴿يَا أَيّهَا الّذينَ آمَنوا كُونُوا قَوّامِينَ بالقِسطِ شُهَدَاء للّهِ وَلَوْ على أنفُسِكُمْ أو الوالِدَيْنِ والأَقْرَبين إنْ يَكُنْ غَنِيّاً او فَقيراً فاللّهُ أَوْلى بِهِما فَلا تَتّبِعُوا الهَوى أن تَعدِلُوا وإن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ١٣٥)

إن للعمل السياسي ميثاقاً، شأنه شأن المواثيق الأخرى، ولا يخرج أبداً عن المنطلق الأساسي المتمثل بميثاق الإسلام، ويقوم على عمود واحد ولا ثاني له هو حرية الناس في الاختيار باعتبارهم عباداً للّه. وعلى كل من يعمل في الحقل السياسي والوطني أن يلتزم بهذا الميثاق ويعلنه:

١ ـ كل الناس أحرار فيما يعتنقونه من معتقدات وآراء سياسية، ولامحل للعنف والاغتيالات السياسية، خاصة مع من يختلفون معه في المعتقد والرأي السياسي.



٢ ـ التعددية الحزبية ضرورة أساسية تضمن الرقابة على السلطة والدولة، وحرية تشكيل الأحزاب والنقابات والجمعيات والنوادي والمنتديات، وحرية إصدار الصحف والمجلات والنشرات حق أساسي لكل مواطن، على أن يعلن كل منها علناً عن برنامج عمله وغاياته بالتفصيل.

٣ ـ الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحكم هي الانتخابات ومبدأ تداول السلطة.

٤ ـ المعارضة، بوجود حرية التعبير والتعددية الحزبية، هي البنية الأساسية في العمل السياسي، وهي التعبير الأمثل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولايقوم العمل السياسي بدونها. فإذا استلم الحكم فرد أو حزب أو ائتلاف وتحققت الأكثرية في السلطة، فلايجوز أن يعني هذا إلغاء المعارضة وقمعها ولو كانت أقلية.

٥ ـ لايحق لأحد فرداً كان أم حزباً أم مؤسسة أم جماعة، أن يدعي لنفسه القيومية والوصاية الفكرية والسياسية على الناس، وأن يوزع الألقاب والتهم على الآخرين دون بينة.



الحاجة الملحة للإصلاح الثقافي (الديني) في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط

هناك «عمليات تحول» تجري، وهناك «مسارات تحول» تتشكل في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط، تلك حقيقة أولى. وهناك «حاجة إلى إصلاحات سياسية واقتصادية وثقافية في العالم العربي»، وتلك حقيقة ثانية. وهناك محاولات - من أكثر من جانب - للتحكم في مسارات التحول هذه، وتوجيه عملياته ومراحله، من جهة، ولوضع قائمة بأولويات الإصلاحات المطلوبة من جهة أخرى، وتلك حقيقة ثالثة. وهناك أخيراً أسلوب في التحكم، وقائمة بالأولويات، يصوغها كل جانب وفق مصالحه ورؤيته لما يجب أن تكون عليه الأمور، وتلك حقيقة رابعة.

والطريف أن «موضة» الإصلاحات هذه شاعت في الشهور الأخيرة في عدد من دول العالم بما فيها دول المنطقة، تحول معها الإصلاح لدى الدارسين المنظرين في حقول السياسة والاقتصاد والثقافة إلى مصطلح غامض فضفاض، تختلف دلالته من بلد لآخر، ومن نخبة لأخرى ضمن البلد الواحد. مصطلح يتدرج تأويله - شأن العديد من المصطلحات الأخرى كالديموقراطية والإرهاب - على مدرج طيفي متعدد الألوان. فمثلاً الملالي



المعارضين في إيران يطلقون على أنفسهم اسم الإصلاحيين.

ولكن، هل يعتبر تغيير الألبسة الموحدة لطلاب المدارس الإبتدائية والإعدادية والثانوية - كما حصل في سوريا واليمن هذا العام - إصلاحاً ثقافياً؟ وهل يعتبر تغيير أغلفة كتب المناهج الدينية وتبديل عناوينها - كما حصل في السعودية - إصلاحاً دينياً؟ وهل يعتبر حل الوزارات وإعادة تشكيلها - كما حصل في سوريا - إصلاحاً سياسياً؟. هل يعتبر السماح لبعض التيارات السياسية والمدنية بإصدار صحف ونشرات إصلاحاً ديموقراطياً في بلدان تحكمها الرقابة الأمنية من جانب والأحكام العرفية من جانب آخر؟.

طبقاً للرؤية البريطانية كما شرحها السيد مونرو الديبلوماسي العجوز على شاشة الجزيرة، يبدأ الإصلاح بنسيان الماضي والتعامل بواقعية مع الحاضر القائم. إنها نفس الرؤية الأمريكية التي انطلق منها السيد باول حين أعلن مؤخراً أن المشكلة في الشرق الأوسط - وفي فلسطين المحتلة تحديداً - بدأت في عام ١٩٦٧. ونحن - بشكل طبيعي وأساسي - ندعو إلى استذكار الحاضر والتعامل معه بواقعية، وإجراء قطيعة معرفية مع التراث مع المحافظة على استمراريته التاريخية، أما نسيان الماضي، ونسيان كل ما حصل قبل عام ١٩٦٧ فأمر يمكن أن نطلق عليه ما شئنا من عناوين وأسماء ما عدا الإصلاح.

بتاريخ ١/٩/٢٠٠٢، ألقيت محاضرة في «منتدى الحوار الديموقراطي» بدمشق بعنوان «مفهوم الحرية والعدالة في الإسلام». انتقدت فيها الداعين إلى الإصلاحات في العالم العربي



الإسلامي لإعطائهم الأولوية للإصلاح السياسي، ورأيت - وما زلت أرى - أن الإصلاح الفكري والثقافي، ومن ضمنه الفكري الديني، أحق بالأولوية.

في الواقع، حين أدعو إلى «إصلاح فكري ثقافي ديني أولاً» إنما أفعل ذلك رداً على دعاة الإصلاح السياسي الذين يتجاهلون - لسبب أو لآخر - أهمية العامل الديني في تشكيل الثقافة العربية والفكر العربي، أهمية تبدو واضحة الأثر والتأثير في الحاضر والماضي، أهمية لاينفع التجاهل في نفي وجودها. فالإصلاحات يجب أن تسير - كما أرى - على نسق في وقت واحد معاً وليس على رتل. بعبارة أخرى لايجوز - بل لايمكن عملياً - إخضاع الإصلاحات لقائمة أولويات.

من هنا، يصبح واضحاً تماماً ما أعنيه بقولي إن الدين هو المُكوّنُ الأساسي في الثقافة العربية، وإن أي إصلاح ثقافي في العالم العربي لابد وأن يمر عبر بوابة إصلاح ديني، اعتدت أن أسميه في كتاباتي «إصلاحاً دينياً»، يتم من خلال قراءة الأحكام والنصوص الدينية قراءةً معاصرةً بعيداً عن التفاسير والاجتهادات التراثية.

لقد تحالف - منذ القرن السابع الميلادي - هامانات المؤسسة الدينية مع فراعين المؤسسة السياسية على تحويل ما جرى من أحداث وما ساد من ثقافة وفقه في القرنين السابع والثامن إلى دين يقر الاستبداد ويكرسه، ويربط طاعة الحاكم المستبد بطاعة اللّه والرسول، ويلزم الناس بطاعة «ولي الأمر» وفق تعاليم تلبس أحياناً لباس الحديث النبوي، وأحياناً أخرى لباس الأحكام



الفقهية، كحديث نبوي يزعم حذيفة بن اليمان فيه أن النبي قال «اسمع وأطع ولو ضرب ظهرك وأخذ مالك» وكغيره من أحكام فقهية تقول «الطاعة لمن غلب»، «إذا ظلمك الأمير فعليه الوزر وعليك الصبر»، «سلطان تخافه الرعية خير للرعية من سلطان يخافها».

وكان يحصل أحياناً أن يجد فقهاء البلاط أنفسهم أمام آية قرآنية تكشف مقاصدهم المذهبية والطائفية والسلطوية، وتفضح توجهاتهم في إضفاء الشرعية على حكم المستبد، فيلجأون إلى تفسير الآية وتأويلها بشكل يغطي هذه التوجهات وتلك المقاصد. كما فعلوا بآية الإرث إرضاءً لبني العباس الذين استولوا على مقاليد الحكم بالقوة والعنف حين اعتبروا أن الولد الذكر هو الذي يحجب الإرث عن الأعمام أما الأنثى فلا تحجب. وكان هذا الرأي الفقهي كافياً في حينه لإخراج فاطمة وزوجها الإمام علي من اللعبة السياسية. وكما فعلوا بآية الشورى، حين اعتبروا الشورى مُعلمة وليست ملزمة، وكان هذا التفسير - وما زال - كافياً لنسف المقصد الإلهي للشورى من أساسه.

هذه الثقافة التراثية الفقهية بالذات - التي امتدت وتراكمت زهاء ثلاثة عشر قرناً، بدءاً من معاوية وانتهاء بالسلطان عبد الحميد العثماني مروراً بالأمويين والعباسيين والفاطميين والأيوبيين والمماليك والعثمانيين - هي التي نعيشها ونعيش عليها اليوم. وحين أطاح أتاتورك بنظام الخلافة منذ قرن تقريباً، لم يكن ذلك غيرة على الديموقراطية والعدل والمساواة التي ذبحها حكم الفرد المستبد باسم الخلافة، فقد ذهبت الخلافة كشكل، وبقي



مضمونها الاستبدادي حياً في الفكر العربي والإسلامي، فمصطلح المستبد العادل ما زال شائعاً في الثقافة العربية الإسلامية وهذا ما جعل كثير من الناس إلى الآن لايقاومون الحكم الاستبدادي إذا تم تحت شعار العدالة، الأمر الذي يفسر لنا عدداً من الظواهر لايمكن تفسيرها بدونه:

١ . عدم وجود فقه دستوري في التراث، وبالتالي انعدام الوعي الدستوري لدى الناس. والسبب هو أن الفقه الدستوري يحتاج إلى إبداع، والإبداع معدوم في ثقافتنا الموروثة القائمة أساساً على النقل والتلقين والتقليد.

٢ . في عام ١٨٦٠ وضع الفرنسيون دستوراً لتونس بعد احتلالها، وحصلت انتفاضة في تونس وكان أول طلباتها إلغاء الدستور.

٣ . عدم احتجاج أحد في سورية عام ١٩٧٣ على المادة ٩٣ من الدستور المطروح حينها للتصويت، والتي تنص على أن رئيس الجمهورية لايخضع للمساءلة، وبلغت نسبة الموافقين حسب ما نشرته الصحف ٩٩٪. بينما بالرغم من أن حزب البعث حزب علماني اضطر أن يذكر في المادة ٣ أن دين رئيس الجمهورية الإسلام، وأن الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

٤ . عدم وجود إحساس عميق وراسخ بقيمة الحرية في الوعي الجمعي الإنساني التراثي عامة والعربي والإسلامي خاصة، هذه القيمة التي تبلورت جوانبها وأخذت معانيها على مختلف المرتسمات في العصور الحديثة. أما تراثياً فقد اختلطت مع العدالة



والمساواة. فالثورة الفرنسية - كما أراها - حركة إصلاح ضخمة تهدف في جوهرها إلى المساواة، ومثلها الثورة البلشفية في روسيا، حركة إصلاح تهدف إلى العدالة.

لقد ظلت الحرية زمناً طويلاً لاتعني في الفكر أكثر من نقيض للرق، فالحر هو الذي لايباع ويشترى في أسواق النخاسة. لكننا لانشك أبداً في أن عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين، حين أطلق منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً عبارته المشهورة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، كان سابقاً لعصره في استشفاف معنى العدالة والمساواة ضمن مصطلح الحرية، فهو لم يقصد استنكار استعباد الناس بالرق، بدليل أن نظام الرق كان سائداً في عصره، ولم نسمع أنه فعل شيئاً كخليفة لإلغائه. وبرغم ذلك بقي في التراث الفقهي الإسلامي أن الحر هو نقيض الرق لا أكثر من ذلك.

٥. انعدام الشعور لدى الإنسان العربي بأنه يعيش في ظل أحكام عرفية تتجدد آلياً كلما انتهت مدتها، تزعم السلطات الحاكمة المستبدة أنها لازمة لحماية الناس من أخطار الصهيونية حيناً، والشيوعية حيناً، والعلمانية حيناً، وطمس الهوية القومية حيناً والحضارة الغربية الفاسدة أحياناً أخرى.

٦. عدم قدرة الفكر الإسلامي على التمييز بين الإسلام الأصل كما نزل على قلب النبي (ص) والتطبيق التاريخي لهذا الإسلام، أي بين التنزيل الحكيم وكتب التفسير والحديث والفقه، بين إسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق وليؤكد كرامة الإنسان،



وإسلام يعتبر كل الآخرين كفرة. بين إسلام يفتح أبواب الإبداع على مصاريعها، وإسلام يختزل التاريخ والجغرافيا ويقيد العقل بنصوص تراثية يزعم سدنتها أنها تحوي الحقيقة المطلقة في كل زمان ومكان.

٧. عدم قدرة الفكر الإسلامي العربي التاريخي حتى الآن على تحويل قيم الحرية والعدالة والشورى إلى مؤسسات، فبقيت مجسدة من خلال أشخاص بعينهم.

والسؤال الآن: كيف يعقل أن نسأل - أو نبحث - عن إصلاحات سياسية في مجتمعات تقولب وعيها وتشكل فكرها عبر القرون على النحو الذي ذكرناه؟

لقد بدأت في النصف الثاني من القرن الماضي تظهر مشاريع حداثة وتحديث في المنطقة، منها الماركسي ومنها الاشتراكي ومنها القومي والبعثي والليبرالي، ومنها ما هو مزيج من هذا وذاك. لكنها باءت كلها بالفشل، وانتهت بانهيار الإتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية، وكان أحد أسباب فشلها تجاهل أهمية العامل الديني في تشكيل الفكر والثقافة. وظهرت بالمقابل شعارات تنادي «بحاكمية اللّه» وبأن «الإسلام هو الحل»، وباءت كلها بدورها بالفشل حتى الآن، ولم تنتج سوى المزيد من الاستبداد والمزيد من العنف الذي بلغ ذروته في أحداث ٩/١١ في الولايات المتحدة. وكان السبب الوحيد لفشلها انطلاقها من أرضية فقه إسلامي تراثي تاريخي توهمت أنه يحوي الحقيقة المطلقة وهي بالذات ضحية ثقافة مريضة.



والسؤال الآن: كيف يمكن - بعيداً عن الأطر الموروثة - استنباط مفاهيم مثل: التعددية، الحقوق الدستورية، الانتخابات، التمثيل البرلماني، فصل السلطات، حقوق المرأة، المساواة وتكافؤ الفرص.. وغيرها، من القرآن الأصل، وزرعها في العقل العربي المسلم بدلاً من جذور رسختها قرون وقرون من الاستبداد السياسي والديني والثقافي والمعرفي؟ مثل: الكافر، المرتد، الزنديق..

الولايات المتحدة، رغبة منها بعدم تكرار ما حدث يوم ١١/ ٩، تدعو إلى «إصلاحات»، وكان يمكن لدعواتها الإصلاحية هذه أن تثمر - نظراً لاتفاقها بالمصادفة مع دعوات الإصلاحيين في الداخل - لو أنها تبنت الأسلوب الفرنسي والألماني والبريطاني إلى حد ما، المتمثل في موقف الاتحاد الأوربي من الأوضاع في المنطقة، وقامت بإصلاحات ثقافية فكرية على مدى طويل، على رأسها ترسيخ حقوق الإنسان والحرية في الوجدان العربي، يتمكن معه وبعده أصحاب العلاقة المستهدفين بالإصلاح من إصلاح أنفسهم.

وفي تصوري أن الولايات المتحدة قد تنجح بالقوة العسكرية في إزاحة نظام ما واستبداله بنظام آخر، وفي احتلال هذا البلد وزرع قواعدها في ذاك، لكن ذلك كله سيبقى يحمل اسماً آخر لاعلاقة له بالإصلاح. قد تعتقد أمريكا - مع كثير من التفاؤل - أنها نجحت مع طالبان وصدام حسين.. ولكن ماذا تفعل مع بقية الدول في المنطقة، وكلها بلدان يحمل كثير من الناس فيها الفكر الطالباني وفكر الملالي وتحمل أنظمتها الحاكمة الفكر الصدامي؟



الفكر والثقافة هما الموجه الأول والأخير للسلوك، تلك حقيقة أولى. والإصلاح الثقافي والفكري - بما فيه تصحيح المفاهيم الدينية - أمر لايتم بين ليلة وضحاها بفعل قوة عسكرية خارجية قاهرة، وتلك حقيقة ثانية. ولعل يلتسين وغورباتشيف خير مثال يؤكد ما نقول، فقد كان غورباتشيف يحلم منذ أيام دراسته الثانوية بإصلاح النظام في روسيا، أي قبل ٣٥ عاماً من إعلانه (البيريسترويكا). نقول هذا نقلاً عنه شخصياً في العديد من مقابلاته الصحفية.

هناك إذاً من يدعو إلى الإصلاح في الداخل والخارج، ويرى أنه ممكن، سواء في ضوء رؤية أمريكية أو رؤية أوربية. لكن هناك بالمقابل من يرى فيه «مجرد عباءة إصلاحية» تخفي تحتها استعماراً جديداً يهدف إلى طمس الهوية العربية وتفريغ الإسلام من مضمونه. وهناك إلى جانب هؤلاء وأولئك شريحة أخرى، رصدها الدكتور فيصل قاسم في إحدى حلقات برنامجه على شاشة الجزيرة، ترى الإصلاح مستحيلاً لا أمل فيه ولا فائدة منه، وأنه بالأساس «عملية تجميل» لأنظمة متفق على بقائها، فالعلة في رأيهم كما يقول روبيسبيير متجذرة في الرأس لا علاج لها إلا بالقطع.

ومن هنا يجد المتأمل المراقب الدارس نفسه أمام معان وتطبيقات إصلاحية، تختلف واحدتها عن الأخرى باختلاف المنادين بالإصلاح والداعين إليه أو الرافضين له. أما أنا فأقول إن للإسلام الحالي أربعة جوانب: قيمي وشعائري وتشريعي وجانب رابع هو الجانب السياسي وفيه تكمن المأساة.



أما الجانب القيمي - مجسداً بالمثل العليا عموماً في التنزيل الحكيم وبالوصايا العشر خصوصاً في سورة الأنعام ١٥١، ١٥٢، ١٥٣ - فليس محل خلاف، لأنها قيم يحترمها البوذي ويقدسها المسيحي بذات الدرجة التي يحترمها فيها المسلم ويقدسها.

وأما الجانب الشعائري - بما فيه من صلاة وصيام وزكاة وحج - فهو أيضاً ليس محل خلاف، إذ لكل ملة شعائرها التي تشبه في المضمون شعائر كل الملل الأخرى وإن اختلفت في الشكل. فالمسلم يصلي ويصوم، والمسيحي يصلي ويصوم، المسلم يزكي ويحج إلى الكعبة في مكة، والبوذي يتصدق وله كعبة خاصة به يحج إليها.

تبقى الإشكالات قائمة حصراً في الجانبين التشريعي والسياسي، ليس بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى وحسب، بل بين طوائف ومذاهب الأمة الإسلامية ذاتها. ففيهما يتجلى - تطبيقاً وممارسة - الانحراف والتحريف في فهم التنزيل السماوي الموحى، وفيهما يتجسد الفقه التراثي كأداة من أدوات الاستبداد الديني تدعم الاستبداد السياسي وتبرره، وتجعل من هامانات المؤسسة الدينية حراساً على جسر العلاقات بين الإنسان وربه، وبينه وبين الآخرين، لايمر أمر في الاتجاهين إلا بإذنهم. أو كأداة بيد من يمارس العنف باسم الاسلام معارضاً رجال الدين والسياسة معاً، علماً أن كليهما يحمل نفس المرجعية، وكلاهما انتقائي يختار من التراث ما يناسبه وما يؤيد موقفه.

ثمة من يظن أن بالإمكان تحقيق إصلاحات يتم فيها استبعاد العامل الديني، أو تحييده، كما حصل في الغرب، وأن بالإمكان



إقناع الناس بأن حاجتهم إلى برلمانات وتعددية حزبية وصحافة أكبر من حاجتهم إلى مجالس للإفتاء. لهؤلاء أقول، إن الدين في المنطقة العربية والإسلامية هو المكون الأساسي للثقافة والمحرك الأساسي للسلوك. ولا بد لتأصيل وترسيخ هذه المفاهيم من إصلاح إبداعي ديني لتصبح هذه المفاهيم جزءاً منه، خاصة وأن رسوخ الفقه التراثي التقليدي يقاوم ويعرقل أية محاولة للإصلاح والتصحيح.

من جهة أخرى، حين نجح الإصلاح في الغرب كانت السلطة الدينية بيدها تعيين الحكام والملوك والأمراء، أما عندنا فالوضع مقلوب، فالسلطة السياسية هي التي تعين أعضاء المؤسسة الدينية بدءاً من خادم الجامع وانتهاء بالمفتي العام وتنفق عليها. وما الحركات السياسية الدينية بالأساس إلا احتجاجاً على هذا الوضع. فنحن نرى بشكل واضح كيف اجتمعت السلطة الدينية والسياسية معاً في سلطة واحدة بيد طالبان في أفغانستان وبيد الملالي في إيران. وهذا ما يطمح إليه كثير من الحركات السياسية الإسلامية التي تحمل رصيداً شعبياً كبيراً حتى ولو لم تمارس العنف.

في ضوء هذا كله، وضمن ما سمح لي به المجال من شرح مدى الحاجة الملحة إلى إصلاح ثقافي فكري ديني بشكل عام، دون التطرق إلى آليات هذا الإصلاح وخطواته ومراحله، تاركاً الفرصة لأصحاب المداخلات عبر الحوار لرسمها وتحديدها، أقول:

أعطني وعياً فكرياً لدى الناس بأهمية الحرية والعدالة والمساواة، والتركيز على أولوية الحرية كما أرادها اللّه لهم في



تنزيله الحكيم، وعياً رافضاً لأوهام الجبرية التي تحوله إلى دمية على مسرح عرائس، يقاتل في سبيل حرية الآخرين ورفع الظلم عنهم، بغض النظر عن انتمائهم الديني والعرقي والسياسي، ولن تبقى في ضوء هذا الوعي إشكالات تضطرك إلى البحث عن إصلاحات. وستنقلب الأطروحة التراثية السابقة إلى «حاكم يخاف من الرعية خير للرعية من حاكم تخافه».

والحمد لله رب العالمين.

* دراسة ألقيت في معهد العلاقات الثقافية الخارجية - ألمانيا



الإرهاب وحرب المصطلحات

المصطلح تعريفاً: لفظ اتفقت طائفة من الناس ذات اختصاص بعينه على معنى مخصوص له، قد يخرج أو ينحرف عن معناه الأصلي وقد لا يخرج. فجيش الدفاع الإسرائيلي -مثلاً- لا علاقة له بالدفاع، ويوم الاستقلال في الدولة اليهودية هو يوم إعلان تلك الدولة من عام ١٩٤٨، ولا صلة له من قريب أو من بعيد بالمعنى الأصلي للاستقلال.

والإرهاب واحد من أبرز المصطلحات المنتشرة اليوم على كل لسان، لا يكاد يخلو منه خطاب أو مقال أو كتاب. ولا نزعم هنا أننا سنضيف جديداً إلى عشرات التعاريف التي تحاول تحديد معناه. الإرهاب عندنا هو الترويع، وإشاعة الذعر بين الناس، تحت أي عنوان أو غطاء أو شعار أو مبرر. وبهذا المعنى نفهم أن الإسلام بالأساس حرب على الإرهاب، فالمسلم هو من سلم الناس من يده ولسانه، وبهذا المعنى أيضاً ينتج أن شارون إرهابي، وأن أسامة بن لادن إرهابي، إنما ليس همنا هنا حصر الإرهابيين في العالم سواء على صعيد اليد أم على صعيد اللسان.

ما يهمنا هنا الآن سؤال محدد: هل هناك فعلاً وحقاً مجموعات تقوم بترويع الناس تحت غطاء الإسلام؟ فإذا جاء



الجواب بالإيجاب -ولابد في ضوء الواقع الملموس من أن يكون كذلك- فنحن أمام إحدى نتيجتين: إما أن الإسلام يبيح ترويع الناس وقتلهم، وهذا هو الاعتقاد المسكوت عنه عند العديد من أهل الغرب وقادتهم، أو أن هذه الجماعات ليست من الإسلام في شيء، وهذا ما يعلنه صراحة العديد من الفتاوى المنتقاة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي؟

وكان يمكن أن تنتهي المشكلة، بعد صدور فتاوى البراءة هذه من الجماعات الإرهابية وأفاعيلها، كضوء أخضر يعطي الحق لصيادي الإرهاب بملاحقة تلك الجماعات واقتيادها إلى غوانتانامو، لولا أن الناطقين باسم تلك الجماعات لم يسكتوا على هذا التكفير المبطن، وعادت الكرة إلى ملعب علماء المسلمين، وعادت المشكلة لتبقى مشكلة.

أقول هذا وأنا أستمع إلى الشيخ هاني السباعي رئيس مركز المقريزي للدراسات الإسلامية في لندن وهو يصف أسامة بن لادن بـ(الشيخ المجاهد)، ويتهم أصحاب فتاوى البراءة بالفسق والخروج على تعاليم الإسلام، ويدعوهم إلى مناظرة علنية. ولكن لم يسمع أحد -حتى كتابة هذه السطور على الأقل، بعد مرور شهور على إلقاء قفاز التحدي في وجه السادة العلماء- بأن لجنة ما قد تم تأليفها لهذا الغرض، رغم أننا جميعاً من هواة تأليف اللجان.

إن من حق تلك الجماعات والناطقين باسمها الدفاع عن نفسها وبيان الأدلة الفقهية التي استندوا إليها وانطلقوا منها في تبرير ما فعلوه وما يفعلونه. ومن حقنا نحن كمسلمين أن نعرف ما إذا كانت حيثيات فتاوى البراءة دينية ثابتة أم سياسية متغيرة تحكمها



ظروف مرحلة راهنة. ومن حقنا -كذوي ألباب وعقول- إلا نصيح آمين. خلف كل داعية ملتحٍ ومعممٍ، قبل أن نسمع حجته ودفاعه. قيل للقاضي إياس: إذا جاءك الخصم وعينه في كفه، فهل تحكم له؟ قال: لا، ليس قبل أن أرى الآخر فلعل عينيه في كفيه.

قد يرى البعض أن من العجيب ألا يستجيب علماؤنا لدعوة الأستاذ السباعي إلى مناظرة علنية. لكننا لا نرى فيه عجباً، فإذا عرف السبب بطل العجب. والسبب هو أن الفقه التاريخي الموروث الذي تنطلق منه تلك الجماعات وتستند إليه، هو ذات الفقه التاريخي الموروث الذي يتم درسه وتدريسه في الأزهر، وكليات الشريعة، وكليات الدعوة، والمعاهد الشرعية. وكلا الطرفين -الجماعات والعلماء- ينتقي منه ما يراه ملائماً حسب التوظيف الإيديولوجي المطلوب، لكنه لا يستطيع في ذات الوقت إنكار ما ينتقيه الآخر. ولعل أطروحة الناسخ والمنسوخ التراثية هي أكبر مطب وقع فيه علماء التراث لتفادي التناقضات التي بدت لهم في كتاب اللّه حسب فهمهم. وهي ليست أكثر من تخريجة.

ولعل الحجج الشرعية التي وضعها قادة طالبان أمام الدكتور يوسف القرضاوي، حين ذهب إليهم متوسطاً في مسألة تحطيم تماثيل بوذا خير دليل على ما نقول. وهذا مما يؤكد على أن تجديد الخطاب الديني الإسلامي يعني تجديد الفقه الإسلامي وإعادة النظر بالأصول التي قام عليها وتجديد التعريف بهذه الأصول ووضع جدول أولويات جديد. لأن الإسلام النقي هو كتاب اللّه وكل شيء خارج كتابه، قيل من قبل الناس يحمل الطابع التاريخي ولا يحمل أية قدسية.





الغرب... والإسلام

يخطئ كثيراً من يظن أن الغرب عموماً - بما فيه أميركا واليابان- ينقسم إلى قسمين: جاهل لا يعرف شيئاً عن الإسلام، ومستشرق يعرف شيئاً ويخفيه لغايات في نفس يعقوب. ونحن لا ننكر أن القسمين موجودان بنسب تختلف من بلد غربي لآخر، لكنهما لا يمثلان كل الغرب.

فاليابان قبل الثورة الإيرانية رغم ضخامة الجامعات ومراكز البحث العلمي عندها، لم يكن فيها أحد يدرس ويدرّس الإسلام. والعديد من الدراسات «الشرقية» في مراكز أميركية وفرنسية وبريطانية وألمانية ينطلق من فكرة أن العالم الإسلامي يتألف من مجتمعات «وثنية متخلفة»، ويهدف إلى اكتشاف كيف تؤكل الكتف منها، أكثر مما يهدف إلى معرفتها بحثاً عن المعرفة والحقيقة. لكنها- مرة أخرى- لا تمثل كل الدراسات والدارسين في الغرب.

أقول هذا وأمامي دراسة بعنوان «الإسلام المدني الديمقراطي.. دعاته وموارده واستراتيجياته» أعدها معهد راند لأبحاث الرأي، نشرتها وكالة رويترز، تتحدث عن قلة قليلة في العالم الإسلامي تدعو إلى «الحداثة» و«المعاصرة» في تعريف



الإسلام، وترك التشدد والتطرف والتقليد في تطبيق أحكامه.
وتخلص الدراسة إلى حث الغرب على دعم هذه القلة الداعية إلى التحديث التي تفتقر إلى الموارد المالية من جانب، وإلى البنية الأساسية الفعالة من جانب ثان، وإلى البرامج العملية الاستراتيجية للإصلاح والتحديث من جانب ثالث.

هناك عبارات وردت في الدراسة مثل: «دعاة التحديث المؤيد للغرب»، و«إمكانية إحداث تغيير في الإسلام»، تكفي لإشعال نار الشك عند جميع من يشككون أصلاً بكل ما هو غربي، لكننا نرى فيها أمراً طبيعياً. فمعهد راند بالأساس ليس فرعاً من فروع الأزهر، هدفه خير الإسلام والمسلمين، والدارسون فيه ليسوا الشيخ محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي ومحمد الغزالي وخالد محمد خالد وعلي عبدالرازق.

بالمقابل، هناك حقائق في الدراسة لا يجوز أن نطمسها أو ننكرها، إن كنا نؤمن باللّه واليوم الآخر ونبحث عن الحكمة لنأخذها أينما وجدت بغض النظر عن قائلها: بعيداً عن مؤيدي الغرب المتطوعين والمأجورين، وعن مكفريهم المناهضين للغرب من سلفية مقلدين ومتطرفين ومتشددين.

ولعل أول هذه الحقائق في هذه الآونة بالذات، هو عودة ظهور تيار يدعو إلى تحديث وتطوير وقراءة معاصرة للمسلمات والتعاريف، يقف في وجه طوفان تقليدي غالب يسيطر على منابر الإعلام والخطاب، ويرفض قبول الآخر ويسمي الإبداع بدعة والتحديث ضلالة والتطور فلسفة داروينية، وكلها في النار. لكنه يظل تياراً يقوم بمعظمه على جهود أفراد، في شكل كتب أو



مقالات سيأكلها الغبار على الرفوف كما أكل قبلها كتب محمد عبده والكواكبي وعبدالرازق، ولن يكتب له ما يرجوه إلا إن توفرت له الأسباب والوسائل.

كثيرون بيننا ممن يملكون الإمكانيات المادية، يحلمون بجامعات تقضي على الجهل، وبمشافٍ ومستوصفات تقضي على المرض، لكنهم جميعاً يبنون مساجد يفرشونها بالرخام والطنافس ويغطون أبوابها بصفائح النحاس والفضة ويعلقون في سقوفها ثريات الكريستال، رغم أن الصلاة يمكن تأديتها على الرصيف الترابي، أما العمليات الجراحية فلا.

وكثيرون بيننا ممن يملكون الإمكانيات المادية، يؤمنون صادقين بوجوب التحديث وترك التشدد والتقليد، لكنهم ينسون أن ذلك يحتاج إلى منابر، ومحطات فضائية، ومواقع على الإنترنت، ومراكز بحث ودارسين متفرغين يضعون البرامج، ودعاة تحديث ليس تأييد الغرب واحداً من أولوياتهم. أما بدون هذا كله فسيتحول الإيمان إلى أماني، وشتان ما بين الأمرين.




مكتبة
الفكر الجديد

قراءة معاصرة في التنـزيل الحكيم
حـول المجتمع الإنساني والمساواة

آ - المساواة في الإرث

قبل أن ندخل في موضوع الإرث، وتطبيقه كما ورد في آيات التنزيل الحكيم، نقف قليلاً محاولين تحديد مفهوم مصطلح هام جداً في حقل الإرث هو المساواة. خصوصاً وأننا نستعمل هذا المصطلح في حقول عديدة، كمساواة المرأة بالرجل مثلاً أو مساواة العامل برب العمل، أو في غير ذلك من حقول اجتماعية واقتصادية وسياسية. فما هي المساواة؟

عندما نقول بوجود مساواة بين شيئين، وخاصة في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فعلينا أن نحدد الوجه الذي تساوى فيه هذان الشيئان. أي علينا أن نضيف إلى المساواة صفة نفهمها بها. فمساواة المرأة بالرجل مثلاً، لا يجوز أن تؤخذ بعموم إطلاقها، إذ ثمة نواح لا يمكن أن تتحقق المساواة فيها مثل النواحي الفيزيولوجية مثلاً، ولهذا نقول بمساواة المرأة بالرجل في فرص العمل والأجر وحق الانتخاب وهكذا دواليك. من هنا فنحن نميز بين نوعين من المساواة:



١- المساواة الرياضية:

كأن نقول مثلاً: ٢+٢ = ٤. هذه المعادلة تحتوي على أعداد هي ٢، ٢، ٤. لكنها أعداد مجردة عن أي صفة أو إضافة أو معنى، ولهذا فنحن لا نفهمها إلا من الناحية العقلية البحتة، أو إذا ألبسناها معنى مشخصاً تتلبّس به، كأن نقول ٢تفاحة +٢تفاحة = ٤ تفاحات. أما بدون ذلك يبقى العدد مجرد عدد رمزي له دلالة عقلية. وهذه المعادلة التي تحتوي على مساواة بين (٢+٢) و٤، هي مساواة رياضية عقلية مجردة، إلا أننا لا نستطيع تطبيقها على المجتمعات، وإلا تحولت المجتمعات الإنسانية إلى أعداد، وكَمٍ مجرد لا يعني شيئاً. ولهذا في عملية تعداد السكان في الإحصائيات العامة، نقول أن عدد سكان مدينة دمشق هو أربعة ملايين نسمة مثلاً ولكننا لانستطيع أن نقول أربعة ملايين نسمة فقط بدون أية إضافة بل يجب أيضاً أن نبين جانب الكيف في هذا الكم، ونعدد المجموعات التي تتألف منها هذه الملايين الأربعة، لأن التجمعات الإنسانية وإن كانت بالأصل عبارة عن أفراد، لكل فرد منهم أناه الخاصة، إلاأنهم بعد التجمع اندمجوا في مجموعاتهم. ومن هنا، فإن علينا أن نتعامل مع المجتمعات الإنسانية على أساس المجموعات لا على أساس الأعداد.

٢- المساواة في المجموعات:

والمساواة هنا تكون بين مجموعات وبين أفراد (عناصر المجموعة الواحدة، حسب الكم في كل مجموعة وحسب الكيف في كل منها. فنستطيع تقسيم المجتمع الإنساني بادئ ذي بدء إلى



مجموعتين حسب الجنس فنقول:

١- مجموعة ذكور

٢- مجموعة إناث

فنرى في كل مجموعة مجموعات ثانوية قد تكون مجموعات وقد تكون زمراً *. ففي مجموعة الذكور نرى مجموعة الرجال (وهم البالغون) وضمن مجموعة الرجال نرى مجموعة المتزوجين ومجموعة العازبين وداخل مجموعة المتزوجين نرى مجموعة الآباء.. وهكذا. أما في مجموعة الإناث فهناك مجموعة النساء (وهن البالغات)، فيها متزوجات وعازبات، وفي المتزوجات أمهات وعقيمات. ونلاحظ أن كل مجموعة ثانوية موجودة ضمن المجموعة التي قبلها، لكن العكس غير صحيح. فكل رجل ذكر، ولكن ليس كل ذكر رجلاً.

وكل متزوجة هي امرأة، ولكن ليس كل امرأة متزوجة. ونفهم أن التنزيل الحكيم حين يخاطب الذكر والأنثى، فإنه يدخل في خطابه كل الذكور رجالاً وأطفالاً وآباءً وأبناء ومتزوجين وعزاباً، ويدخل في خطابه كل الإناث النساء والطفلات والأمهات والبنات والمتزوجات والعازبات.

فإذا أردنا أن نبحث في المساواة، علينا أن ننظر في المجموعات ومستوياتها، فإن كانت حدود المساواة تتكلم عن الذكر والأنثى، فهذا يعني أن المساواة هنا من المستوي الأول الذي يشمل كل ما يليه من مستويات حكماً. أما إذا كانت حدود المساواة تتكلم عن الزوجات، فالمساواة هنا من المستوي الثالث. والمتزوجات من ضمن النساء والإناث، ولكن لسن أمهات



بالضرورة. وكذلك إن تكلمنا في المساواة عن الأمهات فالأم متزوجة بالضرورة وامرأة بالضرورة وأنثى بالضرورة وعندها أولاد بالضرورة. وتزداد المساواة دقةً حين تكون بين مجموعتين مختلفتين بلغا درجة الزمرة (أربع تعاريف). فعلى مستوى المساواة الانتخابية، لا يجوز أن ننادي بالمساواة بين الذكور والإناث فيها، بل بين الرجال والنساء.

المجتمع الإنساني

مجموعة الذكور	المستوى ١	مجموعة الإناث
مجموعة الرجال	المستوى ٢	مجموعة النساء
مجموعة المتزوجين	المستوى ٣	مجموعة المتزوجات
مجموعة الآباء	المستوى ٤ (الزمرة)	مجموعة الأمهات
مستوى الأرامل من الذكور	المستوى ٥ (الزمرة)	مستوى الأرامل من الإناث

(التجمع الإنساني يتفرع إلى مجموعة الذكور ومجموعة الإناث)



فإذا انتقلنا بعد هذه المقدمة الصغيرة إلى قواعد الإرث في التنزيل الحكيم، منطلقين من أن هذه القواعد إنما وضعت لأهل الأرض قاطبةً (إشكالية العالمية)، وجدناها موضوعة على أساس المستوي الأول (ذكر، أنثى). وهذا يعني أولاً أن المستوي الأول يتضمن كل ما تحته من مستويات حكماً، ويعني ثانياً أن ثمة مساواة قائمة بين مجموعتين مختلفتين. ومن هنا نصل إلى القول بأنه ليس من الضروري أبداً أن يكون نصيب الذكر الواحد في المجموعة الأولى من الإرث يساوي بالضرورة نصيب الأنثى في المجموعة الثانية، لأن ذلك يتبع عدد الأفراد في كل من المجموعتين.

فإذا أخذنا مجموعة ذكور تساوي ٣ ومجموعة إناث تساوي ٦ ووضعنا مساواة بين المجموعتين، أي جعلنا حصة الذكور = حصة الإناث. ففي هذه الحالة يكون «للذكر مثل حظ الأنثيين» وينطبق ذلك على كل الحالات التي يكون عدد الأفراد في مجموعة الإناث ضعف عدد الأفراد في مجموعة الذكور: ١/٢، ٢/٤، ٣/٦، ٤/٨، وهكذا. (لاحظ هنا كيف أخذت «للذكر مثل حظ الأنثيين» معنى جديداً وأنها ليست قطعية الدلالة كما فهمت خلال ١٤ قرناً). فإن اعترض قائل بأن حالة ذكر واحد وأنثيين ليست مساواة بين مجموعتين مختلفتين، باعتبار أن حدها الأول هو الواحد، نقول: إن الحد الأدنى في المجموعة هو الواحد (راجع الرياضيات الحديثة)، والفرق بين العدد واحد كمجموعة والعدد واحد كفرد، هو أن العدد واحد كمجموعة عدد معرف. أما العدد واحد فغير معرف.



أما إذا كان عدد أفراد المجموعة يساوي الصفر فهي ليست مجموعة أصلاً أي حالة الجنس الواحد كأن نقول أن عدد الذكور يساوي الصفر وعدد الإناث يساوي ٢ فهذه الحالة غير واردة في التنزيل الحكيم البتة إذ لا يوجد في التنزيل الحكيم إلا حالات الذكور والإناث والمساواة بين مجموعاتها أما حصة الأفراد في كل مجموعة فهي متساوية حكماً. وبالتالي من كان عنده ذكور فقط أو إناث فقط فتوزع التركة بالتساوي بينهم فلا أعمام ولا أخوال. ولمزيد من التفصيل والبرهان انظر شرح آيات الإرث في هذا الكتاب.

ونلاحظ أن أعداد الأفراد في المجموعات لا تكون إلا أعداداً صحيحة، أما النسبة والتناسب بين أعداد مجموعة، وأعداد مجموعة أخرى، فقد يكون عدداً صحيحاً أو كسرياً. كأن نقول مجموعة ذكور فيها ذكران ومجموعة إناث فيها خمسة فالمجموعة الأولى عدد صحيح والمجموعة الثانية عدد صحيح أما نسبة الإناث إلى الذكور فهي عدد كسري ٥/٢ = ٢,٥. وهكذا نفهم الفرق بين (فوق) و (أكثر) فأكثر تستعمل للأعداد الصحيحة فقط وفوق تستعمل للأعداد الصحيحة والكسرية معاً، وكأن نقول صوت البرلمان على مشروع القانون بأكثرية ٦٠ صوتاً إلى ٥٠ صوتاً فكانت النسبة ٦٠/ ١١٠ = ٥٤,٥٤ ٪ فوق الخمسين بالمائة.

أما إذا أخذنا مجموعة ذكور عدد أفرادها يساوي عدد أفراد مجموعة إناث، وكانت حصة المجموعة الأولى تساوي حصة المجموعة الثانية، كان نصيب الأنثى في هذه الحالة يساوي نصيب الذكر، وفي هذه الحالة. أي مجموعة ذكور عناصرها يساوي



الواحد (ذكر {وإن كانت واحدة فلها النصف} يكون واحد) ومجموعة إناث عناصرها أنثى واحدة وبينهما تساوٍ.

وأما إذا أخذنا مجموعة أرامل من الرجال ومجموعة أرامل من النساء، وساوينا بين حصتي المجموعتين، أي:

حصة مجموعة الأرامل من الرجال = حصة مجموعة الأرامل من النساء

وكان عدد الأرامل من النساء ضعف عدد الأرامل من الرجال، كان نصيب المرأة الأرمل يساوي نصف نصيب الرجل الأرمل.

نصل بعد هذا كله إلى أن نفهم وبكل وضوح أن آيات الإرث جاءت لأهل الأرض جميعاً، بدليل ابتدائها بالمستوي الأول (ذكر / أنثى) وأنها بدأت بقوله تعالى ﴿يوصيكم اللّه في اولادكم﴾ ولم تأت أبداً كالشعائر فصوم رمضان لأتباع الرسالة المحمدية فقط إذ بدأت بقوله: ﴿ياأيها الذين آمنوا﴾ بينما آيات الإرث لم تبدأ بذلك، وأنها تحدد أنصبة الأفراد في المجموعات، هذه الأنصبة التي تتغير كما قلنا بتغير أعداد الأفراد في كل من المجوعتين، وأنها لا تمثل حالات إرثية بعينها، إذ يستحيل وجود حالة إرثية نموذجية تنطبق عليها قواعد التوزيع كما ورد في التنزيل. فقد أعطى التنزيل الحكيم الحدود لاستنتاج قواعد الإرث (حدود اللّه).

ونصل أخيراً إلى أن نفهم كيف أعطتنا نظرية المجموعات (الرياضيات الحديثة) زوايا وآفاقاً جديدة في قراءة آيات الإرث قراءة معاصرة، بعد أن أعطتنا آفاقاً جديدة في قراءة المجتمع.



فكما أن آيات الإرث تقسم الإنسان إلى مجموعات ذات مستويات، فبحسب الجنس إما ذكر أو أنثى، وبحسب العمر إما قاصر أو بالغ، وبحسب الوضعية الاجتماعية إما متزوج أو عازب أو مطلق أو أرمل، كذلك فإن نظرية المجموعات تبين أقسام المجتمع الأخرى. فعلى الأساس الديني ينقسم المجتمع مثلاً إلى مسلمين وملحدين. والمسلمون إلى مؤمنين ونصارى ويهود، والنصارى إلى كاثوليك وأرثوذوكس وبروتستانت، وهكذا. وعلى الأساس المهني ينقسم المجتمع إلى مجموعات، مهندسين وأطباء وعمال وفلاحين، نراها تنقسم بدورها في مستوٍ تالٍ إلى مهندسين مدنيين ومهندسين معماريين ومهندسي كهرباء. وقد تنقسم هذه في مستوٍ آخر إلى مجموعات.

ب - المساواة بين المجموعات المختلفة في المجتمعات:

فإذا نظرنا في المجتمع من خلال المجموعات التي تنقسم إليها بحسب الأسس المتعددة المختلفة - وهي ذات عدد كبير - ظهر لنا بشكل واضح مفهوم «الدرجية» التي أشار اليها قوله تعالى: ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ الزخرف ٣٢.

حيث الدرجية بين المجموعات وضمن المجموعة الواحدة، ولكن لكل مجموعة ودرجة دورها الذي لا يقوم المجتمع بدونه وهكذا يظهر لنا أن المجموعات في المجتمع والدرجية في المجتمعات هي من سنن الله في المجتمعات الانسانية مما لا يعني



أبداً أن اللّه كتب على زيد أن يكون مهندساً منذ الأزل ولكنه قدر المجموعات واختلافاتها في المجتمع الإنساني.

وهكذا يظهر لنا بشكل واضح مفهوم المصلحة الخاصة Private Interest التي تختلف لكل مجموعة عن المصلحة الخاصة للمجموعة الأخرى، لا بل تختلف لكل مستوٍ عن المصلحة الخاصة لمستوٍ سابق أو لاحق في المجموعة نفسها. فكما أن المصلحة الخاصة لمجموعة الفلاحين تختلف عن المصالح الخاصة لمجموعات الأطباء والمهندسين والعمال، كذلك فإن المصلحة الخاصة لفلاحي القطن تختلف عن مصلحة فلاحي الحبوب والأشجار المثمرة والخضراوات.

ونصل أخيراً لنرى كيف أن السياسة Politics، وهي فن إدارة المصالح المتنازعة بحسب تعريفها، هي التي تدير هذه المصالح المتشابكة المشتركة حيناً والمتنازعة أحياناً، وتنظمها وتسوسها ضمن الدولة الواحدة والمجتمع الواحد، بشكل لا تطغى فيه ولا تنفى مصالح مجموعة على مجموعة أخرى ومصالح مستوٍ على مصالح مستوٍ آخر، لأن أي طغيان أو نفي في مصالح المجموعات بعضها على بعض يؤدي إلى تناقضات غير متصالحة، تؤدي بدورها إلى العنف والفساد. وهنا تكمن روح الديمقراطية وحرية الصحافة والمجتمع المدني مجتمع المساواة بين المجموعات كلها أمام القانون وفي المواطنة.

ثم نرى أن الاقتصاد هو عصب السياسة، وأن السياسة في الدولة يجب أن تقوم على مبدأ اقتصادي واضح، تستطيع من خلاله أن تعرِّف لكل فئة دورها ومستوى دخلها وحقوقها



وواجباتها وهنا يظهر مفهوم النقابات والأحزاب في المجتمع المدني القائم على التعددية.

ومن تجمع المجموعات ذات المصالح المشتركة، يظهر مفهوم الأحزاب السياسية. فالحزب ليس سوى مؤسسة تمثل مصالح فئة أو مجموعة فئات محددة مشتركة المصالح، وتساعد على حماية هذه المصالح من أن تطغى عليها مصالح حزب آخر شكلته فئات أخرى ومن هنا نرى أن الحزب السياسي ذو فعالية في المجتمع المدني أعلى من فعالية النقابة لأن فعالية النقابة هي فعالية مهنية أكثر منها سياسية، أي أنها تضبط مواصفات ومستوى الأداء المهني فالنقابات تضبط الجانب المهني والأحزاب تضبط الجانب السياسي، لكن الحزب في حمايته ودفاعه عن مصالحها، يسلك أحد سبيلين:

١- إما أن ينفي مصالح الفئات الأخرى والأحزاب الأخرى تماماً، وبالتالي ينفي نشاطها السياسي، فيتحول المجتمع بذلك إلى مجتمع الحزب الواحد، وتنتفي التعددية. وهنا تكمن الديكتاتورية الطبقية بكل أبعادها.

وهذا ما فعلته الأحزاب الشيوعية حين نفت ما سمته الطبقات البورجوازية أو الإقطاعية أو الرأسمالية نفياً كاملاً، وأعلنت ديكتاتورية البروليتاريا والدولة العلمانية المستبدة، ونحن نرى أن هذا النفي حصل في الماركسية اللينينية في القرن التاسع عشر في ظل غياب الرياضيات الحديثة عن الساحة العلمية آنذاك، حيث تم تقسيم المجتمع إلى طبقات ينفي بعضها بعضاً، وتمت محاولة خداع قوانين الاقتصاد التي لا تخدع.



وهكذا جاء مفهوم الطبقة عوضاً عن مفهوم المجموعة مفهوماً ضبابياً غير واضح، وقد طبق العنف في هذا النفي بأبشع صوره بتجربة طوباوية فاشلة هدفها إلغاء التاريخ الإنساني، بطرح الغائية التاريخية في اطروحة المجتمع الشيوعي فنفت الإنسان نفسه، وقد ضحك التاريخ على هذه التجربة عوضاً عن أن يضحكوا عليه أي مكر التاريخ بهم، وعلى كل من يمارس العمل السياسي أن يحذر مكر التاريخ ومكر العقل الإنساني، فالتاريخ لا يتوقف عن السير والعقل لا يتوقف عن العمل. فهو إما أن يعمل في الواقع الموضوعي وفهمه وتحليله وإن لم يقم بذلك فإنه يعمل في الممكنات العقلية المجردة وهذا ما حصل في عصور الانحطاط حيث انشغل العقل العربي في الممكنات العقلية واستقال عن العمل في تحليل الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي ففقد بُعْدَ الصيرورة.

٢- أو أن لا ينفي مصالح الفئات والأحزاب الأخرى، ولا ينفي نشاطها السياسي، وهذه هي الديمقراطية القائمة على التعددية السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والانتخابات، وحرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الصحافة والكلمة والفكر، ضمن مجتمع مدني تتجسد فيه الثقافة الحقيقية للشعب بكل متنوعاتها، ويكون صاحب الحق بالتشريع فيه هو إجماع الأكثرية، شرط عدم نفي الأقلية مهما كان نوعها مهنياً أو دينياً أو قومياً، وعدم نفي حقها بالوجود والحرية والتعبير والممارسة السياسية.

لكن هذا الاحتمال الثاني لا يتحقق إلا في مجتمع ناشط اقتصادياً، ومتقدم علمياً وتكنولوجياً، وواعٍ لمسؤولية مواطنيه أمام



المجتمع ولأهمية الانتخابات والرأي العام، وإلى أن الدولة ليست سلطة مفارقة عن الشعب فلا يوجد شيء أسمه مصلحة الدولة ومصلحة الشعب، فهناك مصلحة واحدة هي مصلحة المجتمع الذي يوجّه الدولة من خلال مؤسساته المدنية التي يمكن أن تعد بالمئات. فالحاكم في مجتمع مدني من هذا النوع يهاب المحكومين ويخافهم لأنهم هم الذين يوجهونه، على عكس الأنظمة الديكتاتورية. والسياسة في دولة مجتمعها من هذا النوع، تقوم من أجل التعايش بين الفئات على مبدأ التنازلات المتبادلة من كل مجموعة لصالح المجموعات الأخرى.

والبرلمان باعتباره الممثل الوحيد لكل مجموعات وفئات المجتمع لا لبعضها هو المكان الوحيد الذي تدور فيه نقاشات المصالح واقرار التنازلات المتبادلة، وهذا هو جوهر الديمقراطية.

فالديمقراطية تؤتي أكلها عندما يكون الاقتصاد والسياسة الاقتصادية هي العصب الأول المحرك للقرار السياسي، لأن الهم الاقتصادي (مستوى المعيشة/ مستوى الدخل/ التأمين الصحي والاجتماعي. . الخ) هو الهم المشترك بين جميع فئات المجتمع بمستوياته ومجموعاته دون استثناء، الذي يستحيل قهره أو إغفاله أو إهماله. فإذا حصل وأغفله القرار السياسي والبرنامج السياسي عن جهل أو عن عمد أو قام بقهره وقمعه، تراه يعبر عن ذاته في صور مشوهة يتجسد فيها الفساد الإداري والأخلاقي بأبشع أشكاله (دعارة/ رشوة/ غنى غير مشروع).

وفي ظل دولة ديمقراطية ومجتمع مدني تظهر السمات والثقافة الحقيقية للمجتمع بكل فئاته صغيرة كانت أم كبيرة. أما لو



حاولنا تطبيق الديمقراطية على مجتمع منقسم إلى مجموعات، لا تعتبر المصالح الاقتصادية والمعاشية والإنتاج والخدمات أساسية ومسيطرة فيه، نتج عندنا ديموقراطية ممسوخة. وهذا مانراه واضحاً في الدولة القبلية العشائرية وفي الدولة الدينية، حين يتم تقسيم المجتمع إلى مجموعات ذات طبيعة قبلية، أو إلى مجموعات ذات طبيعة دينية، بدلاً من تقسيمه إلى مجموعات ذات طبيعة اقتصادية ومصالح مشتركة في المجموعة الواحدة متنازعة في المجموعات المختلفة.

فحين طبعت الأسرة والعشيرة والقبيلة التقسيمات المجتمعية بطابعها ظهر المجتمع الذكوري (المجتمع البطركي)، وهذا ماكان سائداً عند العرب في زمن البعثة النبوية. حين كان يجري حل الأمور السياسية على أساس (القبيلة - العشيرة - العائلة)، مما نفهم معه لماذا كانت المرأة عندهم عنصراً ثانوياً لاحقاً، مرتبطاً بمجتمع الأبوة، تدور معه أينما دار، ولماذا ظلت هذه الصيغة الاجتماعية سائدة في عصر التدوين وتطور الفقه الإسلامي تاريخياً، ولماذا مازلنا نعيشها حتى بعد مرور أربعة عشر قرناً كاملة.

ومن هنا نفهم أخيراً سبب الذكورية الأبوية التي سيطرت على الفقه الإسلامي في زمن التدوين والتأصيل، والتي مازالت تسيطر على فكرنا الفقهي حتى اليوم.. وإذا عرف السبب بطل العجب.

هذا كله يفسر لنا ما حدث في السقيفة والجمل وصفين، والتي انعكست على علم المواريث بشكل واضح جلي بتفضيل الذكور على الإناث وتبرير ذلك بأن الذكر هو المسؤول من أخ



وعم، وبالتالي يأخذ حصة أكبر، وهذه إحدى إشكاليات الإرث التاريخي.

وما حدث في الفتنة الكبرى، يوم كان قرار تعيين الحاكم ينطلق من أساس قبلي عشائري أسري مسيطر على المجتمع (المهاجرين- الأنصار - الأوس - الخزرج - الأئمة من قريش)، وكان العامل الاقتصادي ثانوياً في الأهمية عندما كانت العقيدة أقوى من الغنيمة، حتى عهد عثمان بن عفان، حيث بدأ العامل الاقتصادي يحتل مكانته ويمشي جنباً إلى جنب مع العامل القبلي العشائري الأسري. مما يدل على أن الأمور السياسية التي حدثت في عهد البعثة وفي عهد الراشدين هي قرارات سياسية لا تخضع للأسلمة وغير قابلة لأن يقاس عليها، ووضع هذه الأحداث في سياقها التاريخي يسمح لنا أن لا نستحي مما حدث في الفتنة الكبرى ويعفينا من مهمة الدفاع أو الهجوم على بعض الصحابة وإقامة محكمة لهم.

أما حين تم تقسيم المجتمع إلى مجموعات على أساس ديني، أي إلى مسلمين مؤمنين ونصارى ويهود وبوذيين وبراهمة وعبدة نار، ثم تم تقسيم المؤمنين إلى سنة وشيعة، والنصارى إلى أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، ثم تم تقسيم السنة مثلاً إلى شافعية ومالكية وحنابلة وأحناف، ومثلها باقي الطوائف الأخرى، أصبحت الدولة دولة دينية، وتراجع العامل الاقتصادي ومعاش الناس ورفاهيتهم إلى المرتبة الثالثة أو الرابعة، وساد الاستبداد والقمع. وفي دولة من هذا النوع لايمكن تحقيق الديموقراطية، سواء وجدت فيها انتخابات أم لم توجد.



ذلك لأنه إما أن تقع الدولة بالقوة تحت سلطان طائفة معينة تنفي الآخر وتسيطر على القرار السياسي والتشريعي، تارة خلف شعار حاكمية اللّه وتارة تحت شعار هكذا أجمع العلماء. أو أن تقع الدولة تحت سلطان طائفة تشكل الأكثرية، فتصبح الانتخابات مبرراً شرعياً لنفي الآخر والسيطرة على القرار السياسي والتشريعي وفرض ديكتاتورية الأكثرية خلف شعارات مختلفة. وفي كل الأحوال نجد المال والنفوذ والأنشطة الاقتصادية محصورة بيد هذه الفئة أو تلك، مما يؤكد ما قلناه عن العلاقة المباشرة بين الاقتصاد والسياسة، فهما لا ينفصلان حتى لو أردنا لهما ذلك.

أخيراً، حين يجري تقسيم المجتمع على أساس قومي اثني شوفيني، وتسيطر فيه إحدى هذه القوميات وتنفرد بالسيادة لنفسها، وتقوم الدولة بنفي القوميات الأخرى، تظهر ديكتاتورية الأكثرية القومية. والمشكلة هي أن القومية لها وجود موضوعي، والدولة القومية موجودة فعلاً وحقاً. فالقومية هي حاملة الثقافة، حيث تحدد لغة القوم آلية التفكير عند المتكلمين بها. ومن هنا فنحن نقول «الثقافة العربية»، أي الثقافة المكتوبة باللغة العربية بغض النظر عن قومية كاتبها. وبما أن القومية وجود والإسلام عقيدة وسلوك، فإننا نقول «الثقافة العربية الإسلامية».

ج - المجتمع المدني هو الحل:

بعد هذا كله قد يخطر لسائل أن يسأل: فما الحل والطوائف موجودة والقوميات موجودة والمشاكل الخارجية موجودة وتناقض المصالح الداخلي موجود بمختلف أشكاله القومية والطائفية



والاقتصادية؟ نقول: الحل هو في المجتمع المدني والدولة المدنية.

إذا كان المجتمع بالأساس الفعلي الواقعي يتألف على صعيد الدين من مجموعات، وعلى صعيد القومية من مجموعات، وكذلك على صعيد العمل والمهنة والدخل والوضع الاجتماعي، فيجب أن يكون هناك قاسم مشترك يجمع هذه المجموعات ويوحدها في مجموعة واحدة، هذا القاسم المشترك هو المواطنة. وبوجود هذا القاسم الذي يربط أفراد كل المجموعات بعضهم ببعض يظهر مفهوم المساواة بين أفراد كل المجموعات، ويندمج الجميع في مجموعة واحدة هي مجموعة مواطنين، تمثل مفهوم الشعب، وتتجسد فيها العلاقة الجدلية بين «أنا» المواطن الفرد، وبين «نحن» المواطنين في المجموعة.

هذا الرابط المشترك الجامع الموحد، يجب أن يكون معروفاً ومعرفاً، فالمساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات يوجب وجود قانون مدني يتساوى فيه وأمامه الجميع بدون إستثناءات، ويخضعون للمساءلة. كما يوجب وجود معايير أخلاقية Code Ethics ومثل عليا يخضع لها وبما أن المعايير الأخلاقية هي أركان الإسلام فبهذا المفهوم لا يمكن فصل الإسلام عن المجتمع وعن الدولة فبدون هذه المعايير يتحول المجتمع إلى مجتمع غابة وتتحول الدولة إلى وحش مرعب.

إن للإسلام أركاناً شرحها وفصلها التنزيل الحكيم، تعتبر المثل العليا والوصايا الأخلاقية ركناً هاماً منها، تمثل ما أسميه ميثاق الإسلام فهي مثل عليا أخلاقية إنسانية عامة، تفقد الدولة



بغيابها المبرر الأخلاقي لوجودها، لا يستطيع الفرد ولا الجماعة في كل أنحاء الأرض الخروج عنها. وهذا هو الجانب العالمي للإسلام، وهذا هو مصداق قوله تعالى ﴿ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ الأعراف ١٥٨.

لقد قلنا، ونقول دائماً، إن الإسلام كما نراه في التنزيل الحكيم هو الدين الوحيد عند الله، والذي لا يرتضي بديلاً عنه من عباده. وقلنا ونقول دائماً إن الإسلام بدأ بنوح واختتم بمحمد مروراً بجميع المذكورين في التنزيل من أنبياء ورسل، وقلنا ونقول دائماً إن أركان هذا الإسلام تضم مُثُلاً عُليا أخلاقية إنسانية، جاءت في رسالات الرسل على شكل وصايا، ترسم للإنسان أينما كان خط السلوك القويم (الصراط المستقيم) وتبين له ما يفعل وما لايفعل.

والمتأمل في آيات الوحي العظيم يرى أن ثمة وصايا لنوح جاءت ضمن ما أوحاه تعالى إلى خاتم أنبياءه محمد (ص)، وهي ذاتها وصايا إبراهيم وموسى وعيسى، وذلك في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ الشورى ١٣.

لقد كانت المثل العليا والقوانين الأخلاقية الإنسانية عند نوح وابراهيم وموسى وعيسى مجرد وصايا، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ في سورة الأنعام ١٥١ و١٥٢، ثم ارتفعت درجتها في الرسالة المحمدية لتصبح محرمات، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ الأنعام ١٥١، والمحرمات في التنزيل الحكيم إثنا عشر محرماً، تسعة منها في



سورة الأنعام سمّاها تعالى الصراط المستقيم، أما العاشرة فهي محارم النكاح في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...﴾ النساء ٢٣. وأما الحادية عشرة فهي تحريم الربا في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ البقرة ٢٧٥، وأما الثانية عشرة والأخيرة فهي تحريم المحرم من المآكل والذبائح وغيرها في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المائدة ٣.

وتفصيل هذه المحرمات هو الذي عناه تعالى بقوله: ﴿وَمَا لَكُمْ إلاتَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ الأنعام ١١٩.

يضاف إلى هذا كله عدد آخر من المحرمات وردت في الرسالة المحمدية ولم ترد فيما قبلها من الرسالات السماوية نخص منها بالذكر: الأشهر الحرم (التوبة ١٣٦) و المسجد الحرام (النمل ٩١) وصيد البر في حال الإحرام (المائدة ٩٦).

ونتوقف عند قوله تعالى في سورة الأنعام ١٥٣، وهي الآية التي تلت المحرمات التسع الواردة بشكل وصايا في الكتب السالفة: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ



﴿فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. ونفهم أن صراط الله المستقيم هو الأخذ بالوصايا الواردة في الآيتين السابقتين ١٥١، ١٥٢، ولهذا قال (فاتبعوه) بصيغة المفرد، أما الخروج عنها فقد جاء بصيغة الجمع في قوله (ولا تتبعوا السبل). ذلك لأن الوصايا لا تصير صراطاً مستقيماً إلا بإتباعها دفعة واحدة ككل لا يتجزأ.

أما الخروج عنها فلا يمكن أن يكون دفعة واحدة، إذ يستحيل أن نرى إنساناً يقتل ويعق والديه ويحنث باليمين ويخون العهد ويشهد الزور ويأكل حق اليتيم ويمارس الفواحش ظاهرها وباطنها. وعلى رأس ذلك كله يشرك بالله، ويخرج عن صراط الله المستقيم بكل سبله جملة واحدة. قد نجد في الواقع إنساناً يشرك بالله ويبر والديه، أو يغش بالمواصفات ولا يشهد الزور، أو يحسن رعاية اليتيم ويطفف في المكاييل، وقد نجد إنساناً يرتكب الفواحش وآخر لا يشهد بالحق وثالثاً يشرب الخمر ورابعاً يلعب الميسر، لكن من الاستحالة بمكان أن نجد إنساناً واحداً خرج على كل هذه الوصايا دفعة واحدة، وهذا معنى صيغة الجمع في قوله تعالى: (ولا تتبعوا السبل).

نعود لنتأمل هذه الوصايا التي سماها تعالى الصراط المستقيم، وسميناها نحن القانون الأخلاقي الناظم للعمل الصالح، فنجدها مقبولة ومتفقاً عليها عند أهل الأرض قاطبةً بغض النظر عن الدين والمذهب والعرق واللسان، ونجد أن المجتمعات لا تقوم بدونها محرمةً كانت أم غير محرمة، أي أن الملحد لا يستطيع أن يشهد الزور ويقتل بغير الحق ويحنث اليمين ويطفف المكاييل



بحجة أنه ملحد، وأن هذه الأمور غير محرمة عنده. ونجد أخيراً أن هذه الوصايا فطرية، تنسجم مع إنسانية الإنسان التي فطره الخالق عليها، ومن هنا ننطلق إلى القول بأن المجتمع الإنساني كما يرسمه التنزيل الحكيم مجتمع إنساني مدني أساسه القانون الأخلاقي والصراط المستقيم، وأن مقولة الدولة الدينية التي يطلقها البعض مقولة غريبة تماماً لا تنبع من التنزيل الحكيم الذي نزل كتاباً للإنسانية جمعاء، وليس لطائفة أو فئة أو عشيرة بعينها.

قد يسأل سائل: فماذا عن أولي الأمر، وطاعتهم واجبة مقرونة في التنزيل الحكيم بطاعة الله ورسوله؟ نقول: إن وجود أولي الأمر بداية أمر مفروغ منه، إذ لا بد من اولي أمر في المجتمع، وإلاتحول هذا المجتمع بعدم وجودهم إلى قطيع. لكن الله في التنزيل الحكيم لم يأخذ على عاتقه أمر تعيين أولي الأمر هؤلاء (الدولة/ السلطة)، لأنه عبارة عن حالة تعاقدية بين الناس من جهة، وبين من يقبل بهم هؤلاء الناس كأولي أمرمن جهة أخرى، ومن هنا نشأ مفهوم الدولة التي تخرج من الشعب وتعمل من أجل الشعب وتحكم بأسم الشعب. ومن هنا أيضاً انقسمت السلطة إلى ثلاث سلطات:

تشريعية/ قضائية/ تنفيذية. فإذا تحقق ذلك، فهذا لا يعني أبداً أن الدولة بلا مثل عليا، أو أن الشعب بلا دين، أو أن خرقاً حصل لصراط الله المستقيم في تنزيله الحكيم.

وبإختصار نقول: إن مؤسسات الدولة مؤسسات حيادية تعكس بشكل عفوي الثقافة الحقيقية للشعب، ولا علاقة لها بدين أو تنزيل.



ولكن ماذا عن الشعائر من صلاة وزكاة وصوم وحج، وما علاقتها بالدولة المدنية؟ نقول: إن المثل العليا الإنسانية التي تحكم الدولة المدنية، وجدت من قديم الأزمان، وخضعت للتطور التراكمي عبر مسيرة التاريخ. أما الشعائر فقد خضعت للتنوع بعيداً عن مسار التاريخ. فالصوم عندنا هو ذات الصوم عند أقوام آخرين لكن له شكلاً آخر.

فالبعض يصوم عن الكلام، ونحن نصوم عن الطعام والشراب، والبعض لا يتقيد بصيامه بنهار أو ليل، ونحن نصوم في النهار، والبعض لا يلتزم في صيامه بشهر معين، ونحن نصوم في رمضان، والبعض يصوم امتناعاً عن بعض الأطعمة، ونحن نمتنع عنها كلها، والبعض يفهم الصوم هجراً لكل اللذائذ والطيبات هجراً لا رجعة فيه، ونحن نصوم عن اللذائذ نهاراً ونأتي ما حل منها ليلاً، وهناك أخيراً بعض لا يصوم على الإطلاق. وكذلك الصلاة والحج.

لقد خضع الجانب الشعائري (العبادات كما يسمونها) إلى التنوع من ملة إلى أخرى، وأخذ شكله على يد رسولنا الكريم (ص)، فنحن اليوم نصوم ونصلي ونحج تماماً كما صام وصلى وحج رسولنا الكريم، وفي هذا تظهر هويتنا، ونعرف بأننا من أتباع محمد (ص) والمؤمنين برسالته. وفي هذا أيضاً تتحقق الاستمرارية الإيمانية لهويتنا التي أخذناها من سنة الرسول الفعلية حصراً، حين فصل بنفسه الجانب الشعائري عن الدولة وسلطاتها، ووضع منذ ذلك العصر أهم أساس من أسس المجتمع المدني، وهو عدم تدخل الدولة بأجهزتها في أمور الصلاة والصوم والحج، لأن



الدولة تعني السلطة، والسلطة تعني القمع والإكراه والعقوبة للمخالفين. والنبي لم يستعمل سلطة الدولة في الشعائر بأي وجه من الوجوه، وفصلها عن السلطة فصلاً كاملاً عدا الزكاة، التي كانت في عصره مصدر الدخل الوحيد لميزانية الدولة، ثم انفصلت بدورها عن الدولة بعد أن انفتحت أمامها أبواب جديدة للدخل.

ثمة من يروج مقولة تزعم أن الدولة المدنية دولة بلا دين، وهذا غير صحيح. فالدولة أولاً وآخراً فئة من الشعب، وحين يكون الشعب بلا دين تأتي دولته أيضاً بلا دين، لكن الواقع حولنا يقول غير ذلك، لأن المتأمل لا يجد في الدنيا كلها شعباً بلا دين، ولو في حدوده الدنيا. والحد الأدنى من الدين هو المثل العليا، فهل رأيتم شعباً قديماً أو معاصراً دون مثل عليا؟

الدولة المدنية لا تنظر إلى الناس ولا تقومهم بميزان الشعائر، لكنها في الوقت نفسه لا تمنعهم منها ولا تكرههم عليها. ومع ذلك فنحن حين ننظر إلى العالم، نجد الناس يصلون ويصومون ويتصدقون، كل بحسب الشكل الذي ترسمه له ملته، ونجد المساجد والكنائس والكنس ملأى بالناس، وهذا مصداق ما نقوله عن الجانب الشعائري في الدين.

ويعود السائل ليسأل: إذا كان الدين مثلاً عليا إنسانية يقبلها أهل الأرض بفطرتهم، وإذا كانت الشعائر لا علاقة لها بالدولة، والمرء حر في اختيار الشكل الذي يؤدي عليه شعائره، فأين هي المشكلة إذاً؟ أقول: المشكلة هي في التشريع.

والتشريع هو الأحكام. والأحكام هي الآيات التي ترسم للإنسان ما يفعل وما لا يفعل في مجال البيع والشراء والزواج



والطلاق والإرث والعقوبات، التي لا يمكن فصلها عن الدولة مدنية كانت أم دينية، ملكية أم جمهورية، ديمقراطية أم ديكتاتورية، قومية أم أممية.

إن للدين كما أسلفنا جوانب ثلاثة: جانب المثل العليا الذي لا يمكن فصله عن الدولة ولا عن المجتمع، وجانب الشعائر الذي فصله رسولنا الكريم عن الدولة منذ العصر النبوي، وجانب التشريع والأحكام الذي يرسم حدود اللّه في حياة الفرد والدولة والمجتمع، والمشكلة هي في هذا الجانب الثالث.

لقد خضعت التشريعات السماوية للتطور، منذ عهد نوح إلى عهد محمد (ص)، فتم إلغاء بعضها وتعديل بعضها. وهذا ما أسميه النسخ بين الشرائع السماوية (١٤)،

والنسخ بهذا المعنى ليس أكثر من تطور على محوري السيرورة والصيرورة. فإذا نظرنا في كتاب موسى،نجد فيه أكثر من ستمِئة بند تشريعي، بينما نجد البنود التشريعية في التنزيل الحكيم أقل من ذلك بكثير، والسبب هو أن التشريعات في كتاب موسى عينية مشخصة جاءت لحالات بعينها تتوافق مع زمن ورسالة موسى، أما التشريعات في التنزيل الحكيم فقد جاءت عامة مجردة غير مشخصة، تقوم على نظرية الحدود، أي أن التشريع في التنزيل جاء تحت عنوان حدود اللّه الدنيا منها والعليا، وما على المجتهد الفقيه إلاأن يجد ضمن هذه الحدود حلولاً لما يواجه من حالات، وهذه هي الحنيفية في التشريع.

فالتشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك ضمن حدود اللّه ويختار ما يلائم ظروف الزمان والمكان، في أحكام البيع



والشراء والزواج والطلاق والإرث. ولقد أشرنا في كتابنا الأول إلى أن الإرث وأحكامه يخضع لحدود اللّه، وسنفصل في كتابنا هذا بعونه تعالى ما هي الحدود في الإرث، إنما قبل ذلك علينا أن نقف قليلاً أمام علم أسمه أسباب النزول، يصر البعض على حشره بين علوم القرآن.



قول في البشر والإنسان (١)

قال تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (العنكبوت ٢٠)

هذه الآية فيها أمر واضح صريح من خالق الكون بأنه يمكن بالنظر معرفة بداية الخلق، علماً بأننا لم نشهد بداية الخلق بالنسبة للكون، وبالنسبة للنظام الشمسي، وبالنسبة للحياة والكائنات الحية ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾ فإذا ربطنا هذه الآية مع الآية السابقة ﴿قل سيروا في الأرض..﴾ يمكن أن نميز أننا لم نشهد خلق السموات والأرض شهادة شهيد، ولكننا شهدناها شهادة شاهد، فالشهيد سميع بصير، والشاهد خبير عليم. فنحن الآن شاهدو معركة بدر لأننا علمنا بها وبتفاصيلها.

أما شهداء معركة بدر فهم الذين حضروا المعركة من المؤمنين والمشركين، من قُتِلَ ولم لم يُقتل أسوة بقول النبي (ص) (قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار). أما إطلاق الشهادة على القتيل في المعركة فهذا مصطلح ليس له علاقة بالتنزيل الحكيم.

فالشهيد من شهد عقد البيع (ولا يضار كاتب ولا شهيد)



ونحن شهداء على الناس، فهل نحن قتلى؟ علماً بأنه تعالى حين قال ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة ١٤٣) فإن هذا يعني أن الأمة المحمدية سيكون لها وجود إلى أن تقوم الساعة ولن تنقرض، وهذا لايعني أنها أعلم وأحسن أمة. والشهيد من شهد واقعة الزنا. أقول هذا لأنه لايوجد أي تناقض بين آية ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ وبين ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض...﴾.

فالرسول (ص) شهد على وحدانية اللّه شهادة شاهد، لاشهادة شهيد ﴿ياأيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيرا﴾ (الأحزاب ٤٥)، وكذلك فإن العلماء - وليس السادة العلماء الأفاضل - هم الشهداء وفي صدر الجنة. فعالم الجيولوجيا شهد العينات من الأرض وبحث واستنتج العصور الجيولوجية، فهو شهيد العينات، شاهدُ العصور الجيولوجية. والصحفي شهيد الحدث، ومن جراء شهادته يصبح بقية الناس شاهدين. فمهنة الصحفيين لاتقل عن مهنة كبار العلماء. (سنتحدث في مقال لاحق عن الشاهد والشهيد بتفصيل أكثر).

نحن لسنا شهداء الانفجار الكوني، ولكننا شاهدو هذا الانفجار، ولسنا شهداء خلق المجموعة الشمسية ولكننا شاهدو خلق هذه المجموعة. ولسنا شهداء بداية الحياة وتطورها حتى الوصول إلى البشر ثم الإنسان، ولكننا شاهدو هذا الخلق. كل هذا بفضل العلماء أمثال نيوتن وكبلر وكوبرنيك وإينشتاين وداروين ومئات آخرين، لأنهم كلهم ساروا في الأرض وتعبوا وأمضوا عمرهم في البحث عن بداية الخلق، ومشوا في الخط الصحيح



للآية ﴿قل سيروا في الأرض﴾. ومع الأسف وصلنا إلى أن نكون شاهدين، ليس من كتب الأثر ولا من تفسيرات ابن عباس ومجاهد وعكرمة.

وإني أسأل السادة العلماء الأفاضل الذين يتحدثون عن خلق الإنسان أن يخبروني من مشى منهم متراً واحداً لينظروا كيف بدأ الخلق. مع الأسف غيرنا مشى في الأرض وحفر وفحص واستنتج. ونحن في هذا نعيش عالة عليهم، وليس عندنا إلا ما ورد في كتب الأثر بأن طول آدم ستون ذراعاً. علماً بأن التنقيبات وصلت إلى آثار بشر منذ أربع ملايين سنة، ولم نعثر على أثر لهذا المخلوق. وأن آدم عاش ألف سنة وعندما مات غسلته الملائكة وكفنته ودفنته. أي أن البشر منذ آدم كانت تعرف التغسيل والتكفين والدفن، فكيف ابنا آدم الواردة قصتهم في سورة المائدة لم يعرفا ذلك؟

في هذا الموضوع أستطيع أن أستفيض وأكتب مئات الصفحات، ولكنني فضلت هذا المدخل لكي أقول أن ما ورد في الأثر عن خلق الكون والإنسان، وليس في التنزيل الحكيم، يجب أن لاينظر إليه ولا يؤخذ على محمل الجد. وعلى هذا الأساس نستطيع أن ندخل على مدخل بداية الحياة وتطورها، وظهور الكائنات الحية، وظهور البشر، ثم تحويل هذا البشر إلى إنسان بنفخة الروح.

تبدأ الحياة على الأرض بوحيد الخلية الذي عاش مليارات السنين وهو يطلق الأوكسجين ويتغذى على ثاني أوكسيد الكربون حتى تم إشباع مياه البحار بالأوكسجين، ثم انطلق الأوكسجين في



الجو حتى ارتفعت نسبة الأوكسجين من واحد بالمائة إلى واحد وعشرين بالمائة. ومن هنا سمى الكائن الحي نفساً، لأن الكائن الحي يحتاج إلى أوكسجين. والتنفس (استهلاك الأوكسجين) تبدأ من وحيد الخلية إلى البشر. لذا فالنفس والتنفس تدل على الكائن الحي فقط وهذه النفس الحية هي التي تموت (ماكان لنفس أن تموت إلا بإذن اللّه) و (وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم) و (الذي خلق الموت والحياة) فالحياة والموت لهما وجود موضوعي (Objective) ولا علاقة له بنا ولا علاقة لهم بالقوانين الذاتية (Subjective).

فانتماؤنا نحن إلى الكائنات الحية ضمن فصيلة هي البشر. والبشر هو تباشير الإنسان. ويجب أن نميز بين البشر والإنسان انطلاقاً مما قلنا سابقاً بأن التنزيل الحكيم خالٍ تماماً من الترادف والحشوية والعبث.

البشر والإنسان:

لقد ورد مصطلح البشر في الكتاب ليعبر عن الوجود الفيزيولوجي لكائن حي له صفة الحياة كبقية المخلوقات الحية وقد نمت الحياة وتطورت عن طريق البث الذي يحتوي على الطفرات الحياتية التي أدت إلى ظهور البشر وقد تميز البشر في الظهور ككائن حي مستقل في الفترة التي ظهرت فيها الأنعام ﴿خلقكم من نفسٍ واحدةٍ ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلقٍ في ظلمات ثلاثٍ ذلكم اللّه ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون﴾. (الزمر٦).



ففي هذه الآية نلاحظ أن وجود الإنسان البشري قد تزامن مع ظهور الأنعام. وكيف أن الإنسان في رحم الأم يمر بكل مراحل التطور التي مر بها وهي الظلمات الثلاث وهي المرحلة الحيوانية البحرية والمرحلة الحيوانية البحرية البرية والمرحلة الحيوانية البرية. وعندما شرح الكتاب إحدى مراحل خلق الإنسان بالمعنى العام وذلك بالمقارنة مع الجان قال: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصالٍ من حمأ مسنون﴾ (الحجر ٢٦). هنا نلاحظ أيضاً أنه استعمل الإنزال للأنعام وليس التنزيل، وكذلك استعمل الإنزال للحديد واللباس. وعلى الباحثين أن يدققوا هذا جيداً وخاصة بالنسبة للحديد.

وعندما أعطى التفصيل أتبعها بقوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصالٍ من حمأ مسنون﴾ (الحجر ٢٨). ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر ٢٩). وبعد نفخة الروح أمر اللّه إبليس بالسجود فأجاب: ﴿قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون﴾ (الحجر ٣٣). وفي سورة «ص» قال: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين﴾ (ص ٧١). ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (ص ٧٢).

وقد قلنا: إن الخلق هو التقدير قبل التنفيذ. لذا فعندما قال للملائكة: (إني خالق بشراً) فهذا يعني أن البشر لم يظهر بعدُ لذا اتبعها بقوله: (فإذا سويته). ثم اتبعها بقوله (ونفخت فيه من روحي) وبين الخلق والتسوية توجد الأداة «إذا» وهي ظرف لما يستقبل من الزمن. لذا قال ﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى



أجلاً وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون﴾ (الأنعام ٢). ثم استعمل أداتين معاً وهما «ثم وإذا» في قوله: ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾ (الروم ٢٠) وقد استعمل هاتين الأداتين معاً بسبب الفارق الزمني الطويل بين التراب «المواد غير العضوية» وبين البشر هذه المرحلة التي أخذت مئات الملايين من السنين. وقد بين أن الانتشار في الأرض حصل في مرحلة البشر قبل نفخة الروح وأن البشر كان منتشراً قبل مرحلة الأنسنة. وأن البشر هو الشكل المادي الحيوي الفيزيولوجي الظاهري للإنسان حيث أن الإنسان هو كائن بشري مستأنس غير مستوحش «اجتماعي».

وقد أجمل خلق الإنسان في بداية التنزيل في قوله: ﴿خلق الإنسان من علق﴾ (العلق ٢). والعلق جاء من «علق» وفي اللسان العربي علق به و علقه: نشب به، كقول جرير يصف شجاعاً:

إذا علقت مخالبهُ بقرنٍ أصاب القلب أو هتك الحجابا

(الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢١١)

وفي ابن فارس العين واللام والقاف أصل كبير صحيح يرجع إلى معنى واحد وهو أن يناط الشيء بالشيء ثم يتسع الكلام فيه.

لقد فهم المفسرون العلق على أنه الدم الجامد وهو تأويل لا يتطابق تمام التطابق مع الحقيقة وذلك لجهلهم بوجود الخلية المنوية والبويضة واللقاح الخلوي.

فالعلق هو أن يعلق شيء بشيء آخر ومفردها «علقة» لذا قال: ﴿من نطفةٍ ثم من علقةٍ﴾ فوضع العلقة بعد النطفة وهي مفرد وتعني



دخول الحيوان المنوي إلى البويضة «تعلق شيء بشيء آخر» وهذا ما نسميه اللقاح وهو ما نقول عنه الآن في المصطلح الحديث «علاقة» فالعلق جمع علقة «أي علاقات» وقوله: ﴿خلق الإنسان من علقٍ﴾. أي أن الإنسان مخلوق من مجموعة من العلاقات هذه العلاقات التي نقول عنها في المصطلح الحديث علاقات فيزيائية وكيميائية معدنية وعضوية وبيولوجية الخ.

ثم لنلاحظ أن قوله ﴿خلق الإنسان من علق﴾. قد جاءت في بداية الوحي للتنويه بأن الوجود المادي هو مجموعة كبيرة من العلاقات المتداخلة بعضها ببعض، ومن هذه العلاقات لا من خارجها تم خلق الإنسان. وذلك للدلالة على أن الوجود المادي خارج الوعي الإنساني هو مجموعة من العلاقات.

١ - الآيات التي ذكر فيها البشر تعني الوجود الفيزيولوجي المادي للإنسان وذلك للدلالة على جنسه كبشر وليس ملكاً أو من جنس آخر:

- ﴿قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر﴾ (آل عمران ٤٧).
- ﴿قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغياً﴾ (مريم ٢٠).
- ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً﴾ (مريم ١٧).

إن هذه الآيات تبين أن مريم قد رأت روح اللّه في صورة بشرٍ بحت لا في صورة ملكٍ أو جن ولذلك قال: «سويا».



٢- ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه اللّه الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون اللّه﴾ (آل عمران ٧٩).

﴿وما كان لبشر أن يكلمه اللّه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم﴾ (الشورى ٥١).

هنا يؤكد طريقة الوحي للجنس البشري لأنه لو كان جنساً آخر لكان من الممكن أن تكون طريقة الوحي غير الذي ذكر فمثلاً في الوحي للنحل، والنحل ليس بشراً كقوله: (وأوحى ربك إلى النحل) (النحل ٦٨) فهذا يعني أن طريقة وحي اللّه للنحل غير طريقة وحي اللّه للبشر. ولكي يؤكد أن المسيح بشر والبشر إذا أوحي إليه من اللّه لا يقول للناس كونوا عباداً لي. فإذا حصل أن قال أحد من البشر للناس كونوا عباداً لي فهذا يعني أنه دجال ولم يوح إليه شيء.

٣- ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ (النحل ١٠٣).

﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ (المدثر ٢٥).

هنا أكد أن الذي يكلم النبي (ص) ليس من البشر أي ليس من جنس النبي (ص) وإنما يعلمه اللّه عن طريق الوحي وهو ليس من البشر. وقول الوليد بن المغيرة إن الذي يوحى إلى محمد هو من قول البشر أي من قول مخلوق من جنسنا.

٤- ﴿ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه﴾ (المؤمنون ٣٣). هنا أكد أن الطعام من صفات البشر وأن الرسل الذين



أرسلهم اللّه كانوا من البشر يأكلون كما تأكل بقية الناس.

٥- ﴿بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذبُ من يشاء﴾ (المائدة ١٨). ﴿وما قدروا اللّه حق قدره إذ قالوا ما أنزل اللّه على بشرٍ من شيء﴾ (الأنعام ٩١)، والآية (إبراهيم ١٠)، والآية (إبراهيم ١١). والآية (الكهف ١١٠). والآية (المؤمنون ٢٤)، والآية (الشعراء ١٨٦). والآية (هود ٢٧)، والآية (يوسف ٣١)، والآية (الإسراء ٩٤)، والآية (المؤمنون ٣٤)، والآية (القمر ٢٤)، والآية (المؤمنون ٤٧).

هنا نلاحظ في تلك الآيات السابقة ذكر البشر في مجال الجنس الفيزيولوجي المادي أي أنه كبقية الناس لهم أيدٍ ومعدة ووجه وباقي الأعضاء ويأكلون كبقية الناس ولكن يتميزون عنهم فقط بالوحي لذا قال (بشر مثلنا)، (لبشرين مثلنا). وقد قارن البشر كجنس بأنه ليس ملائكة بقوله في مجال المقارنة مع البشر. (ولو شاء اللّه لأنزل ملائكةً). (المؤمنون ٢٤) والملائكة ليسوا من جنس البشر وذلك أن الناس تعودوا بأن ينزل اللّه ملائكة رسلاً قبل أن يبعث اللّه رسلاً منهم بصفة بشرية ولذا كان هذا الاستغراب الكبير.

٦- ﴿سأصليه سقر * وما أدراك ما سقر * لا تبقي ولا تذر * لواحةٌ للبشر * عليها تسعة عشر﴾ (المدثر ٢٦-٣٠).

هنا بين أن العذاب جسدي فيزيولوجي بحت قال عن سقر بأنها (لواحة للبشر) ولكي يبين أن إيراد ذكر سقر في الكتاب هو لهذا الجنس الذي هو البشر.



٧- الآيات التي جاء فيها الإنسان «الناس» تعني الكائن العاقل:

لقد ورد الإنسان والناس في عدة آيات بمعنى الكائن العاقل ولكن يجب أن نميز بين أصل إنسان وهو من «أنسن» وتعني في اللسان العربي ظهور الشيء وكل شيء خالف طريقة التوحش ومنه الإنس أي أنس الإنسان بالشيء إذا لم يستوحش منه ويقال إنسان وإنسانان وأناسي.

فالإنسان هو البشر المستأنس غير المتوحش، أي له علاقة اجتماعية وصلة مع غيره، أما الناس فقد جاءت من «نوس» وهو في اللسان العربي أصل يدل على اضطراب وتذبذب فعندما اجتمع الإنسان مع أخيه الإنسان تولد عن هذا الاجتماع اضطراب وتذبذب في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي لم تسر الحياة بشكل رتيب كما عند بقية المخلوقات كالنحل وأصبحوا ينوسون أي ينتقلون من مكان إلى آخر بشكل واع. وكلما ازداد الإنسان في تقدمه الإنساني زاد النوسان.

فإذا تصفحنا آيات الكتاب التي تحتوي على لفظة الإنسان والناس نراها تدور حول المواضيع التالية:

١- ﴿ومن الناس من يقول..﴾ (البقرة ٨)، ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس.. الآية﴾. (البقرة ١٣)، ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم.. الآية﴾. (البقرة ٢١)، والآية (البقرة ٨٣)، والآية (البقرة ٤٤)، والآية (البقرة ٩٦)، والآية (البقرة ١٤٢)، والآية (البقرة ١٦٤)، والآية (الروم ٤١)، والآية (البقرة ١٨٥)، والآية (النساء ١٧٤)، والآية (المائدة ٤٤)، والآية (المائدة ٤٩)، والآية



(الناس ٥)، والآية (سبأ ٢٨)، والآية (البقرة ١٨٨)، والآية (هود ١٠٣)، والآية (يوسف ١٠٣).

نلاحظ أن هذه الصيغة كلها صيغ للعاقل ودائماً يوجه الخطاب في الكتاب في قوله (يا أيها الناس). ولم يقل أبداً يا أيها البشر.

٢- ﴿إن الإنسان لظلوم كفار﴾ (إبراهيم ٣٤)، ﴿ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير﴾ (الإسراء ١١)، ﴿إن الإنسان لكفور مبين﴾ (الزخرف ١٥)، ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً﴾ (المعارج ١٩)، ﴿يقول الإنسان يومئذٍ أين المفر﴾ (القيامة ١٠)، ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً﴾ (الأحقاف ١٥). هذه الصفات كلها للمخلوق العاقل.

٣- عندما ذكر خلق الإنسان أعطاه في جملة كقوله (خلق الإنسان من علق). وعندما أعطى التفاصيل وطريقة الخلق ذكر البشر كقوله (إني خالق بشراً).

نلاحظ الفرق الواضح بين البشر والإنسان فالبشر هو الوجود الفيزيولوجي المادي للإنسان ككائن حي ضمن مجموعة مخلوقات حية. إن القردة كائنات حية والأنعام كائنات حية لذا عندما ندرس جسم الإنسان في الجامعة ككائن حي فقط نقول «كلية الطب البشري» ولا نقول كلية الطب الإنساني. فالبشر هو تباشير الإنسان أوله حيث تباشير كل شيء أوائله. وعندما نقول العلوم الإنسانية فإننا نقصد علوم اللغات والتاريخ والفلسفة والحقوق والشريعة والسياسة والاقتصاد وعلم النفس والفنون بأنواعها.



أي العلوم التي تتعلق بالإنسان ككائن حي عاقل له سلوك واع. والعلم الوحيد الذي يجمع البشر والإنسان هو علم النفس الذي يجمع البشرية والإنسانية، وهو يدرس في كلية الطب، وفي علوم الاجتماع والسياسة. وآدم هو أبو الإنسان وليس والد البشر، ولو ميز السادة العلماء الأفاضل بين الأب والوالد لعرفوا ذلك. فالوالد والوالدة لهما مفهوم بيولوجي، والأب والأم له مفهوم إنساني. وإن النسب للأب والأم وليس للوالد والوالدة، لأن الحيوانات لها والدان ولا أنساب لها. ويجب أن نعلم أن اللّه نفخ الروح في آدم فتأنسن، ولم ينفخ الروح في بقية المخلوقات (كالقردة وغيرها) لذلك لم تتأنسن هذه المخلوقات. أي أن نفخة الروح هي الحلقة المفقودة في نظرية النشوء والارتقاء.

أي أن لدينا المعادلة التالية:

بشر + روح = إنسان، وهذا يعني أن البشر هو (النفس)، والروح هي (المعرفة والتشريع). وبما أن الوحي عبارة عن مجموعة من التشريعات والمعلومات فقد سماه روح.

بشر = وجود موضوعي، روح = ذاتي، إنسان = الذات والموضوع.

على ضوء ما سلف لنناقش قوله تعالى (إن مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) (آل عمران ٥٩ نقول ما يلي: بما أن اللّه سبحانه وتعالى لاتنطبق عليه معادلة الزمكان (الزمان والمكان) لذا فالثانية عند اللّه والمليون سنة سيان. فإذا خلق اللّه عيسى خلال ثانية أو دقيقة أو تسعة أشهر، وتم خلق



آدم وتسويته خلال مئات ملايين السنين، فالفترة الزمنية لعيسى وآدم عند اللّه سيان يكون عند عيسى ثوانٍ أو دقائق أو أشهر، ويكون عند آدم مئات الملايين من السنين. أما بالنسبة لنا، ونحن نعيش على محور الزمن ولسنا خارجه، فإن عيسى وآدم عندنا ليسا متماثلين لأننا لسنا آلهة. والدقيقة عندنا تختلف عن المليون سنة.

ومن جهة أخرى، وقعنا في حبائل الشيطان عندما افترضنا أن اللّه سبحانه وتعالى عنده احتمال واحد في الخلق واحتمال واحد في المعرفة، فإذا تم خلق الإنسان كما ورد في كتب الأثر، فهذا يعني أن اللّه خلقه وأن اللّه له علاقة بهذا الخلق. وإن قلنا أنه تم بغير ذلك فيفهمونه كما لو أن اللّه لا علاقة له بذلك. ولماذا لا نقول أنه منذ أن تم خلق وحيد الخلية على الأرض منذ ملايين السنين، والإنسان مبرمج ليظهر على سلم التطور والارتقاء. وكل هذا بتدبير من اللّه عز وجل. فنحن لانسأل عند خلق الإنسان عن قدرة اللّه في الخلق، ولكننا نسأل كيف تمت إرادة اللّه في خلق الإنسان. وهنا يدخل العلم والمنهج العلمي والسير في الأرض، لا قراءة كتب الأثر. (لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع كتابنا الأول (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة) الصادر عام ١٩٩٠).

وسنبحث موضوع آدم ونشأة الإنسان في مقال آخر إن شاء اللّه.

والحمد للّه رب العالمين.




مكتبة
الفكر الجديد

حول نشأة آدم ونشأة الإنسان (٢)

قلنا في المقال الأول أن الوجود الفيزيولوجي للإنسان كبشر بدأ قبل ملايين السنين، وأن عملية الأنسنة تمت بنفخة الروح. فآدم أبو الإنسان وأبو التاريخ الإنساني، وليس والد الوجود الفيزيولوجي البشري، وأن الحياة والموت خلق لاعلاقة لهما بالروح (الذي خلق الموت والحياة). وأن الحيوانات ليس لها روح وإنما هي أنفس. وهنا تكمن ما يسمى بالحلقة المفقودة في نظرية النشوء والارتقاء، وهي نفخة الروح، وهي تمثل الجانب الذاتي للإنسان، ومنها نشأت النفس التي تتوفى (الأنا الإنسانية) وهذه النفس منها المطمئنة، ومنها اللوامة، ومنها الأمارة بالسوء. ولا يمكن أن تكون هذه النفس إلا بكائن عاقل مدرك، عنده معارف وعنده تشريعات (قيم عليا)، وهذا من نتاج نفخة الروح. أما الحمل ونبض القلب والدورة الدموية وكل هذه الأمور فلا علاقة للروح بها وهي تؤلف النفس التي تموت، وهذا ما يبين تهافت كتب الأثر حول نشأة الحياة والإنسان.

والآن ندخل في ظاهرة نفخة الروح وما نشأ عنها وكيف أن البشر بلغ مرحلة كان جاهزاً فيها لنفخة الروح، وهي ما يعبر عنها



بنشأة الإنسان، مع ترافق هذه النشأة بنشأة الكلام الإنساني وهو النتاج الأول لنفخة الروح.

عندما بلغ البشر مرحلة متقدمة من التطور العضوي والنضج، أصبح مؤهلاً لنفخة الروح وهذا التأهيل كان في ظاهرتين رئيسيتين هما:

١- انتصاب الإنسان على قدميه وتحرير اليدين وذلك في قوله تعالى: ﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم * الذي خلقك فسويك فعدلك * في أي صورة ما شاء ركبك﴾ (الانفطار ٦، ٧، ٨). فهنا نرى لفظة عدلك جاءت بعد التسوية، وعدل في اللسان العربي لها أصلان صحيحان لكنهما متقابلان كالمتضادين أحدهما يدل على الاستواء والآخر على الاعوجاج. ونرى هنا معنى عدلك هو معنى فيزيائي وليس اجتماعياً لأنه جاء في آية واحدة مع الخلق والتسوية، والخلق والتسوية هنا لهما معان مادية وليست اجتماعية بمعنى العدل ضد الظلم.

ونرى هنا أن المعنى الأول هو الصحيح وهو الاستواء على قدمين، لأن الإنسان الآن مستو على قدميه ومتحرر اليدين. هذه الظاهرة في الاستواء على القدمين أعطت للإنسان بعداً إضافياً وهو تحرير اليدين من أجل ظاهرة العمل الواعي، فإذا نظرنا إلى اليدين في الإنسان رأيناهما من أروع آلات العمل، تمتلكان قدرة هائلة على المناورة في الحركات. وهنا بدأت مرحلة البشر المنتصب، وخير مثال عليها (لوسي) التي وجدت بقاياها في أثيوبيا وذات العمر أكثر من أربعة ملايين سنة.



٢- نضوج جهاز صوتي خاص به، وهذا الجهاز قادر على إصدار نغمات مختلفة بعكس بقية المخلوقات التي تصدر نغمة صوتية واحدة. هذا الجهاز الصوتي عبر عنه في سورة الرحمن: ﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان * علمه البيان﴾ فقوله: ﴿علمه البيان﴾ عن الرحمن فهذا يعني أنه تعلم اللغة بواسطة قوانين مادية موضوعية وليس وحياً أو إلهاماً. وأول هذه القوانين هو وجود الجهاز الصوتي، لاحظ أنه قال «الرحمن» ولم يقل «اللّه».

أولاً: آدم وبداية نشأة الكلام الإنساني.

لا يمكن للكلام أن يسمى كلاماً إنسانياً إلا إذا كان مقطعاً إلى مقاطع صوتية متميزة بعضها عن بعض يصدرها الإنسان بشكل واعٍ.

عندما أصبح البشر جاهزاً من الناحية الفيزيولوجية لعملية نفخة الروح «الأنسنة»، وذلك بانتصابه على قدميه وتحرير اليدين وبوجود جهاز صوتي قادر على إصدار النغمات المختلفة. وللدلالة على أنه أصبح جاهزاً قال: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفةً قالوا أتجعل فيها من يُفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة ٣٠).

نلاحظ في هذه الآية قوله: ﴿إني جاعل﴾. والجعل هو عملية التغير في الصيرورة كقوله لإبراهيم ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾. إذ لم يكن إبراهيم إماماً للناس فأصبح إماماً. واستعمال



اسم الفاعل في قوله: ﴿إني جاعل﴾ فيه دلالة على استمرار العملية كقوله: ﴿إني خالق بشراً من طين﴾ (ص ٧١) ففي مراحل الخلق المختلفة استعمل (إني خالق) فعندما قال (إني جاعل) للدلالة على وجود البشر الذي تمت تسويته وأصبح جاهزاً لتغير في الصيرورة ليصبح خليفة اللّه في الأرض أي لم يكن خليفة فأصبح ولكنه موجود مادياً.

لذا سأله الملائكة: (أتجعل فيها من يُفسد فيها ويسفك الدماء) لنقارن هذا القول مع قوله: ﴿إني خالق بشراً من طين﴾ فعندما قال: ﴿خالق بشراً﴾. لم يذكر احتجاج الملائكة لأنه لم يستو بعد ولم يكن الإنسان موجوداً في شكله الجاهز لنفخة الروح لذا أتبعها بقوله ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (ص٧٢). ومع ذلك لم تقل الملائكة: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء). ولكن عندما قال: ﴿إني جاعل في الأرض خليفةً﴾ جاء الاحتجاج، وكان الاحتجاج طبقاً لمعلومات مشاهدة، أي عندما قال ﴿إني جاعل في الأرض خليفةً﴾ كان البشر ما يزال في المملكة الحيوانية قبل الأنسنة، ولكنه قائم على رجليه وله جهاز صوتي قادر على التنغيم المختلف وكان تصرفه كالبهائم أي يأكل اللحوم (ويسفك الدماء) للدلالة على التخريب غير الواعي في الغابات كما تفعل بعض فصائل القردة من قطع أغصان الأشجار، وهنا يجب أن لا نفهم (يفسد فيها) على أنه سلوك لا أخلاقي أي مخالفة تعليمات اللّه سبحانه وتعالى فهذا يسمى فسوقاً لا فساداً.

فعندما يصبح الطعام غير صالح للأكل نقول: فسد الطعام ولا



نقول فسق الطعام. فالفساد هو التخريب كقوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في الأرض فساداً..﴾ (المائدة ٣٣). هنا (يسعون في الأرض فساداً) تعني قطع الشجر وتخريب الطرق والجسور وهدم البيوت والمنشآت.

وكقوله: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾. (الأعراف ٨٥) وقوله: ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾. (البقرة ٦٠) (هود ٨٥) (الشعراء ١٨٣)

وهنا نلاحظ الخطأ في القول بأن (يُفسد فيها ويسفك الدماء) تعني أنه كان هناك مخلوقات عاقلة قبل آدم فسدت وسفكت الدماء فأهلكها اللّه سبحانه وتعالى، أو علمت الملائكة أن هذا المخلوق سيفسد في الأرض ويسفك الدماء، فالقولان فيهما نظر، والصحيح عندنا أن الملائكة قالت ما شهدت فعلاً عند قوله: ﴿إني جاعل في الأرض خليفةً﴾. ومن هنا فعلينا أن نعيد النظر في القول الذي يقول إن اللّه خلق آدم ووضعه في الجنة ثم خلق بعده حواء ثم طردا من الجنة هما وإبليس ونزلا إلى الأرض، وذلك للأسباب التالية:

إن وصف الجنة التي وصفها لآدم لا يشبه وصف جنة المتقين، حيث أن الآيات الواردة في التنزيل الحكيم حول الساعة والصور واليوم الآخر تبين بأن الجنة والنار لم توجدا بعد وإنما ستقومان على أنقاض هذا الكون بقوانين مادية جديدة، وأن من صفات جنة المتقين الخلود واختفاء ظاهرة الموت. فكيف يمكن إغراء إنسان بشيء لا يعرفه وغير موجود؟ وقد تم إغراء آدم بقوله: ﴿هل أدلك على شجرة الخلد وملكٍ لا يبلى﴾ (طه ١٢٠).



وقوله: ﴿مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ (الأعراف ٢٠).

فلولا أن آدم يعرف الموت وأن الأشياء تبلى لما تغرر بذلك القول وهذه الآية تنوه أيضاً بأن غريزة البقاء هي أقوى غريزة لدى المخلوقات كلها. ثم تأتي بعدها غريزة التملك وبقاء الممتلكات بقوله (وملكٍ لا يبلى). وهذه الغريزة انتقلت من المملكة البهيمية إلى الإنسانية، أي أن هاتين الغريزتين دخلتا الوعي الإنساني، وهنا ظهر مفهوم الشيطان بأنه عدو للإنسان (إن الشيطان كان للإنسان عدو مبين) والبهائم ليس شياطين أو وساوس، وأضيف إلى هذه الغرائز الشهوات، حيث الشهوات مفهوم إنساني بحت له أرضية معرفية.

ثم إن وصف جنة آدم بعيد جداً عن وصف جنة الخلد وذلك في قوله: ﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى﴾ (طه ١١٨). ﴿وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾ (طه ١١٩).

هنا نلاحظ أنه يصف جنة أرضية تشبه الغابة التي فيها ثمار طبيعية بحيث يأكل بدون أن يعمل. و«تعرى» هنا من العراء أي الخروج من الغابة إلى الصحراء كقوله: ﴿فنبذناه بالعراء وهو سقيم﴾ (الصافات ١٤٥) فإذا خرج إلى العراء فإنه يحتاج إلى ظاهرة العمل ليكسب عيشه لذا قال ﴿فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى﴾ (طه ١١٧).

وكذلك يوجد في الغابات التي عاش فيها الإنسان المياه (لا تظمأ فيها)، وفيها أيضاً الظل (ولا تضحى) حيث «تضحى» جاءت من فعل «ضحى» وهو في اللسان العربي أصل صحيح يدل على



بروز الشيء ويقال ضحى الرجل يضحي، إذا تعرض للشمس، ويقال أضح يا زيد أي أبرز للشمس، ومنه سميت الأضحية لأنها تذبح عند إشراق الشمس، وضاحية كل بلد ناحيتها البارزة.

إن هذا الوصف بعيد جداً عن وصف جنة الخلد الذي جاء في القرآن ومن أول مواصفاتها اختفاء ظاهرة الموت.

من هنا نستنتج

آ - أن البشر وجد على الأرض نتيجة تطور استمر ملايين السنين «البث» حيث أن المخلوقات الحية بث بعضها من بعض، وتكيفت مع الطبيعة وبعضها مع بعض وقد وجد البشر وانتشر في مناطق حارة مغطاة بالغابات حيث يوجد في هذه الغابات مخلوقات حية أخرى كان يفترسها البشر (يسفك الدماء) وكان يسلك سلوك الحيوانات الأخرى أي كان كائناً غير عاقلٍ إذ لم تظهر فيه ظاهرة العمل الواعي وهو بشر. وإلى اليوم نرى أن الإنسان كبشر هو كائن نباتي لاحم له أنياب.

ب- يجب علينا أن نفهم قوله: (اهبطوا منها). على أنه انتقال من مرحلةٍ إلى مرحلة أخرى، وليس المعنى «انزلوا منها» ونحن نقول: إن اللّه أنزل ونزل القرآن ولا نقول أهبط وهبَّط القرآن وقد استعمل الكتاب فعل هبط في مجال الانتقال المكاني أو الكيفي؛ في مجال الانتقال المكاني أي من مكان إلى آخر على الأرض (هود ٤٨). ومع نوح (ع) والكيفي مع بني إسرائيل (البقرة ٦١).

فهنا يجب أن نفهم (اهبطوا منها) انتقال كيفي أو مكاني أو الاثنين معاً، وكل ذلك حصل على الأرض، وجنة الخلد ليس لها أية علاقة بذلك لأنها أصلاً لم توجد بعد.



ج- مفهوم آدم: لقد جاء آدم من «آدم» وهذا الفعل في اللسان العربي له أصل واحد وهو الموافقة والملاءمة، ومنها جاءت الأدمة وهي باطن الجلد لأن الأدمة أحسن ملاءمة للحم من البشرة ولذلك سمي آدم عليه السلام لأنه أخذ من أدمة الأرض.

هنا جاء في لفظة آدم المصطلحان معاً فالبشر مؤلف عضوياً من عناصر موجودة في الأرض وبعد انتصابه ووجود الجهاز الصوتي المناسب أصبح موافقاً وملائماً لعملية الأنسنة، أي أن آدم هو المخلوق المتكيف الملائم للأنسنة، وهو أكثر المخلوقات على الأرض تكيفاً مع الظروف البيئية والمعاشية. ومن الخطأ الفاحش أن نقول أن آدم اسم أعجمي بل هو مصطلح عربي صرف وإذا مدحنا إنساناً وقلنا إنه آدمي فهذا يعني أنه دمث متكيف مع الظروف التي يعيشها.

وهنا أيضاً يجب أن نفهم أن آدم ليس شخصاً واحداً وإنما هو جنس نقول عنه الجنس الآدمي.

لذا فعندما قال (يا بني آدم). فإنه يخاطب الجنس الآدمي وقوله: (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق). فإنه يذكر إحدى مراحل تطور الجنس الآدمي وذلك بعد خروجه من المملكة الحيوانية وهذه الحلقة هي تعليمه دفن الموتى. وفي التنزيل الحكيم لايوجد قابيل وهابيل.

د- شرح قوله تعالى ﴿الذي علم بالقلم﴾: «قلم» في اللسان العربي أصل صحيح يدل على تسوية شيء عند بريه وإصلاحه، من ذلك قلمت الظفر ومن هذا الباب سمي القلم قلماً.

لقد جاء قوله تعالى ﴿الذي علم بالقلم﴾. في بداية الوحي،



وقد شرحنا قوله: ﴿خلق الإنسان من علق﴾ وعندما قال: ﴿الذي علم بالقلم﴾. أتبعها بقوله: ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾. ونلاحظ أيضاً أنهما آيتان منفصلتان بينهما «نجمة»، وكان من الممكن أن يقول «الذي علم الإنسان بالقلم».

ولقد جاء فصل الآيتين للدلالة على أن التعليم بالقلم مطلق للإنسان ولغيره، ومن جملة المخلوقات التي تم تعليمها بالقلم الإنسان. لقد قال المفسرون عن قوله تعالى: ﴿الذي علم بالقلم﴾. هي كناية عن تعليم الكتابة لأن آلة الكتابة هي القلم. فإذا سلمنا جدلاً بأن هذا الكلام صحيح، فماذا نقول عن قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾. وقد قال بشكل مطلق أن التعليم لا يكون إلا بالقلم «كما زعموا» فهل كان عند آدم كتابة وقرطاسية وسبورة وطباشير؟

إننا نعلم أن الكتابة «الأبجدية» ظهرت في عهد غير بعيد نسبياً. فإذا كان الأمر كذلك، فما هو القلم الذي علم اللّه به كل المخلوقات بدون استثناء ومن ضمنها الإنسان؟

إذا نظرنا للأصل اللغوي وهو التسوية والإصلاح والتهذيب. فعندما نقصُّ أغصان الشجر فإننا نقلمها، وعندما نقص ونهذب طرف العود الصغير فنسميها قلماً. فالقلم هو قص الأشياء بعضها عن بعض وتهذيبها، وهذا ما نقول عنه اليوم التمييز «التعريف» (Identification).

وفي مكتب تسجيل السيارات هناك القلم أي فيه إضبارة كل سيارة، نوعها، سنة الإنتاج، اللون، الرقم، المالك، كل هذه المعلومات هي لتمييز كل سيارة على حدة. وكذلك هناك في



القوات المسلحة «قلم اللواء» أي فيه الأوراق الصادرة والواردة تميز وتوزع حسب العائدية.

فالتقليم هو تمييز الأشياء بعضها عن بعض وهذه العملية هي العمود الفقري للمعرفة الإنسانية، وبدونها لا تتم أية معرفة.

فإذا كان الأمر كذلك فلماذا وضعها بشكل مطلق (الذي علم بالقلم). ثم علق الإنسان بها بقوله ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ أقول لأن التقليم ليس من صفات الإنسان فقط حتى المعرفة الغريزية تقليم. فنرى أن القطة تميز أولادها، والبقرة تميز وليدها، فإذا جاء غير وليدها ليرضع منها فإنها تصده، أي أن البقرة لها جهاز ما أو مؤشر ما يتناسب مع بنيتها تستطيع أن تميز به وليدها من غيره، وكذلك النحلة تميز خليتها عن باقي الخلايا، والخيل تميز اللحم من الحشائش فلا تأكل اللحم.

والملائكة أيضاً لا تعلم من العلم إلا المعلومات التي تدخل بجهاز التقليم الخاص بها، فهناك ملائكة تسبح فقط لأن قلمها قائم على التسبيح فقط لأنها لا تميز شيئاً آخر. لذا فما دخل في قلمنا هو ضمن معلوماتنا «الشهادة» وما لم يدخل في قلمنا فهو خارج معلوماتنا «الغيب».

وقد خلق اللّه للتقليم أنواعاً كثيرة وإمكانيات مختلفة حسب الظروف التي يعيشها كل كائن حي. فالأسماك لها قلم، والوطواط له قلم.. وهكذا دواليك.

فإذا أخذنا الحواس مثلاً، نرى أن العين تقلم الألوان والأبعاد والأشكال التي تدخل ضمن إمكانياتها البصرية، والأذن تقلم الأصوات التي تدخل في إمكانياتها السمعية، واللسان يقلم المذاق



حسب إمكانياته، والشم يقلم الروائح، والجلد يقلم الحرارة والملمس. ولولا هذا التقليم الذي هو صفة الحواس لما كان هناك علم حيث أن الحواس تقلم وهي نفسها مقلمة إلى خمس حواس.

ثم عندما تنتقل صورة الأشياء عن طريق الحواس يعمل الفكر أيضاً على التقليم حيث يحلل «يقلم» ظاهرة ما إلى عناصرها الأساسية ثم بعد ذلك يركب «يعقل» ويصدر حكماً.

فإذا أخذنا تقدم المعارف الإنسانية رأينا أن التقليم هو أساسها. فعندما اكتشفت الكهرباء في القرن الماضي كانت عبارة عن علم بسيط واحد ثم تطورت بالتقليم فأصبح هناك محطات توليد طاقة، خطوط نقل طاقة، محركات كهربائية، دارات إلكترونية، حتى أصبحت كلية قائمة بذاتها تتألف من عدة مواد منفصلة «مقلمة». وكذلك الطب كان هناك جسم الإنسان وطب عام ثم قلمناه بالتطور فأصبح هناك طب عظام وطب عيون وطب أنف وأذن وحنجرة وطب نفساني وطب عصبي، وجراحة، وجهاز هضم، وهكذا دواليك. وعندما اكتشف الإنسان الخارطة الجينية، فهذا زيادة في التقليم حيث قلَّم وظيفة كل جينة في ذاتها.

ثم لنأخذ القلم في معناه المجازي كأداة كتابة للأبجدية فلا يمكن أن نقول إننا نخط رسالة بحبر أبيض على ورق أبيض، فالعين بذلك لا تميز شيئاً، ولكننا نكتب مثلاً بلون أزرق على ورق أبيض، هذا هو التمييز الأول. ثم هناك التميز الثاني للأبجدية، فنرمز لصوت النون بالرمز «ن» ولصوت اللام بالرمز «ل». بما أن النون واللام صوتان مميزان بعضهما عن بعض رمزنا لهما برمزين مختلفين لتبيان التميز.



وإذا أخذنا مثلاً الأمراض فنرى أن مرض السرطان موجود موضوعياً فنستطيع أن نقلم «نميز» الخلية السرطانية غير المخلقة عن الخلية العادية «المخلقة» ولكننا لم نستطع أن نقلم إلى اليوم الأسباب الحقيقية للسرطنة، لذا فإن مرض السرطان مقلم كظاهرة مرضية وغير مقلم كأسباب حقيقية لهذه الظاهرة، علماً بأنه قد تم تقليم بعض الأسباب المساعدة على السرطنة وهذا يسمى باللغة الإنجليزية (Identification).

ومبدأ الهوية الشخصية يقوم على التقليم بالاسم والكنية واسم الأب والأم والصورة وتاريخ ومكان الميلاد والعلامات المميزة وذلك لتقليم صاحب الهوية عن غيره.

فإذا رجعنا الآن إلى تعريف الكلام الإنساني قلنا إنه يتألف من أصوات مقطعة متميزة، أي أن الكلام الإنساني يقوم على تقليم الأصوات. وهكذا فإن المعرفة الإنسانية صاعدة إلى الأعلى كماً ونوعاً، ومحورها الذي لاتخرج عنه هو القلم. وبما أن الوسيلة الوحيدة بالنسبة لكل المخلوقات هي القلم، فاللّه سبحانه وتعالى واحد في كَمّه ﴿إنما إلهكم إله واحد﴾ أحادي في كيفه ﴿قل هو اللّه أحد﴾ ومن أجل أن نتعرف عليه قلَّمَ أسماءه الحسنى لنا فهو الخالق البارئ المصور. . . الخ.

وإذا أخذنا الآن قوله تعالى: ﴿خلق الإنسان من علق﴾. وقوله: ﴿الذي علم بالقلم﴾. وجدنا أن بداية الوحي لمحمد (ص) هي بداية المعرفة حيث بدأ بفعل الأمر «اقرأ» والقراءة هي العملية التعليمية فجاءه بعدها العمودان الفقريان للمعرفة، الأول أن الوجود خارج الوعي الإنساني مؤلف من علاقات متداخلة بعضها



مع بعض ومنها خلق الإنسان والثاني أن وعي هذه العلاقات من قبل الإنسان لا يمكن أن يتم إلا بالتقليم أي تمييز هذه العلاقات بعضها عن بعض، والحواس هي الأدوات المادية للتقليم المشخص المباشر (الإدراك الفؤادي).

نستنتج من هذا التعريف للعلاقات المتداخلة ولتقليمها أساس البحث العلمي والنشاط الاقتصادي والإنتاجي. فإذا أردنا أن نقوم ببحث علمي لظاهرة ما، فما علينا إلا أن نعلم أن هذه الظاهرة يجب أن تكون مؤلفة من علاقات متداخلة ببعضها، وبالتالي فإذا أردنا أن نعرفها فالبحث العلمي يقلمها إلى العناصر الأساسية المركبة لهذه العلاقات. وكذلك في النشاط الإنتاجي الناجح فإنه يجري تقليم العملية الإنتاجية إلى مجموعة من العمليات الأولية وناتج هذا التقليم هو ما يسمى بالخط الإنتاجي. وهكذا فإن النشاط الإنساني المعرفي والإنتاجي قائم على العلاقات وتقليم هذه العلاقات.

وهكذا نرى أن بداية الوحي للرسول (ص) هو المدخل الأساسي إلى نظرية المعرفة الإنسانية، وبواسطة هذا المدخل نستطيع أن ندخل إلى كل العلوم الكونية والإنسانية.

في الحلقة التالية سنبحث كيف عبَّر القرآن عن نشأة الكلام الإنساني ونفخة الروح التي بدأت بقوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾.

والحمد لله رب العالمين.




مكتبة
الفكر الجديد

كيف عبَّر القرآن عن مراحل نشأة الكلام الإنساني - نفخة الروح - (٣)

لا يمكن أن يكون هناك تفكير إنساني بدون نمط لغوي لذا فقد ارتبطت نشأة الفكر بنشأة الكلام الإنساني ارتباطاً لاانفصام فيه وقد عبَّر القرآن عن مراحل نشأة الفكر ونفخة الروح بنشأة الكلام الإنساني كالتالي:

المرحلة الأولى:

مرحلة تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة (الرسالة المشخصة - العلاقة الطبيعية بين الصوت والمدلول) وهي التي عبَّر عنها بقوله: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ البقرة ٣١.

لقد شرحنا في مقال سابق معاني العلق والقلم (التمييز) والآن لنشرح مفهوم الأسماء (الاسم).

الاسم: لقد جاء الاسم من أحد فعلين في اللسان العربي:

١- من فعل «وسم» وهذا الفعل أصل واحد يدل على أثر ومعلم، ووسمت الشيء وسماً: أثرت فيه بسمة، والوسمي أول المطر لأنه يسم الأرض بالنبات. وسمي موسم الحج موسماً لأنه



معلم يجتمع إليه الناس. وقوله تعالى ﴿إن في ذلك لآيات للمتوسمين﴾ (الحجر ٧٥). أي الناظرين في السمات الدالة.

٢- من فعل «سمو»: السين والميم والواو أصل يدل على العلو. يقال سموت إذا علوت، وسما بعده علا، وسما لي شخص: ارتفع حتى استثبتُّه، وسماوة كل شيء شخصه، والجمع سماء وسماو. والعرب تسمي السحاب سماء، والمطر سماء. والسماءة: الشخص. والسماء سقف البيت. وكل عالٍ مطلٍ سماء. حتى يقال لظهر الفرس سماء.

ويقال إن أصل «اسم» سمو وهو من العلو لأنه تنويه ودلالة على المعنى.

لنناقش الآن: هل الاسم مشتق من «وسم» أم من «سمو». فإذا كان الاسم من «سمو» فهو العلو والإرتفاع. أي أن الاسم يعلو صاحبه ولو كان هذا الكلام صحيحاً لعرفنا اسم كل شيء دون أن يخبرنا عنه أحد لأنه يعلوه وهذا يخالف الواقع الموضوعي. أما إذا كان الاسم من «وسم» فهو سمة لصاحبه، أي شيء يميزه عن غيره. ونحن نسمي الأشياء لنميزها عن بعضها أي لنعطيها سمات مميزة. ولكل شيء سمة خاصة به، فنقول «تفاح جميل» فالتفاح اسم لثمرة أطلقنا عليها هذا الإسم لنميزها عن بقية الثمار، وجميل أيضاً اسم وهو سمة «صفة» مميزة للموصوف وهو التفاح.

وقد قال «الفراء» واضع أسس المدرسة الكوفية إن اصل الاسم من وسم وليس من سمو. حتى أن ابن فارس وضعها بصيغة غير مؤكدة في «سمو» «يقال بأن أصل اسم من سمو».



فإذا أخذنا بالرأي القائل إن أصل الاسم من «وسم» فيتضح لنا معانٍ واقعية لآيات في الكتاب ذكر فيها لفظة «الاسم».

لنأخذ الآيات التي فيها لفظ «اسم»:

١- ﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾: هنا ذكر الصفة المميزة «للّه»، واللّه هو لفظ الجلالة ولا نقول اسم. وإن من سماته أنه الرحمن الرحيم وكذلك قوله: ﴿وللّه الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ (الأعراف ١٨٠). فالسمات المميزة للّه هي الأسماء الحسنى وقد جاء ذكرها في الكتاب.

٢- ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ (النجم ٢٣). هنا يذكر في هذه الآية أنه في زمن هود كان تعدد الآلهة مع التخصص فهناك إلاه الحرب وإلاه الغضب وإلاه الخصوبة وإلاه الحب وهكذا دواليك. لذا قال: ﴿إن هي إلا أسماء﴾. لذا أجابه قومه: ﴿إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء﴾ (هود ٥٤). هنا ذكر «بعض» كجزء من كل أي أن آلهة السوء اعترت هوداً وذلك لوجود آلهة أخرى لها سمات أخرى.

٣- ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن اللّه يبشرك بكلمةٍ منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾ (آل عمران ٤٥). إن المسيح هو سمة عيسى بن مريم وقد ذكر هذه السمة بقوله: ﴿وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين﴾ (آل عمران ٤٥). ولا نرى في الكتاب أبداً صيغة «اسمه» مع عيسى بن مريم إلا وقرنها بالمسيح «اسمه المسيح». لأن المسيح هي سمة خاصة لعيسى بن مريم وقد ذكر هذه السمة في الآيات (٤٦، ٤٨، ٤٩) في سورة آل عمران.



٤- ﴿يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً﴾ (مريم ٧). هنا أعطى اللّه اسماً لابن زكريا، وسمة هذا الاسم أنه أكثر اسم حي من أسماء أهل الأرض لذا سماه «يحيى» وهو أول تسمية.

٥- ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ (الصف ٦). إن أحمد هو السمة المميزة لمحمد بن عبد اللّه وهذه الصفة هي على وزن أفعل وهي للتفضيل.

لذا فقد أعطى اللّه لمحمد (ص) سمة الحمد المميزة بالتفضيل له على كل الرسل والأنبياء، فسماه أحمد. وقد فهم العرب الأوائل هذه الصفة على أنها خاصة بمحمد (ص) فامتنعوا عن تسمية أبنائهم باسم أحمد. ولا نرى في صدر الإسلام أو في العهد الأموي من سمى ابنه «أحمد» وإن أول اسم صادفناه تاريخياً باسم أحمد هو الإمام أحمد بن حنبل في العهد العباسي. علماً بأن كثيراً من الصحابة سموا أبناءهم باسم محمد. أي أنهم فهموا أن اسم أحمد خاص بمحمد (ص). كما أن اسم المسيح خاص بعيسى بن مريم (ع).

وهنا يجب أن لا نفهم أن التعليم وحي «إلهام» لأن الوحي يحتاج إلى لغة مجردة، ويجب أن لا نفهم أن اللّه جلس مع آدم وعلمه كما نعلم الأطفال، بل يجب أن نفهمها فهماً مادياً رحمانياً، أي أنه أصبح يميز بواسطة الحواس «السمع والبصر» ويقلد بواسطة الصوت «السمع والجهاز الصوتي». أما قوله «آدم» فقد جاء هنا اسم جنس للدلالة على أن البشر أصبح متكيفاً متلائماً بوجود جهاز صوتي وبانتصابه على قدميه ومتلائماً لعملية الأنسنة.



أما قوله «الأسماء» فهي من فعل وسم وهي السمات المميزة للأشياء المشخصة، والسمات الأساسية المميزة للأشياء المشخصة هي الصوت والصورة. وقد بدأ بملاحظة الذي يصدر صوتاً ويتحرك «معاً» «الحيوانات» قبل ملاحظة الذي يصدر صوتاً بدون ملاحظة الحركة «الشجرة» لذا قال (كلها) أي السمات الصوتية المميزة لكل الأشياء المشخصة الموجودة حوله. أما قوله (ثم عرضهم). فللدلالة على أن السمات هي للمشخصات حصراً لأن عرضهم تعود على المسميات لا على الأسماء وهل يعرض إلا المشخص. وهنا يجب أن نصحح أمرين اثنين:

١- أن «الأسماء» هي السمات وليس كما يقول البعض بأنه علمه أسماء الأشياء كلها بمعنى اللغات.

ولو عنى هذا لقال «علم آدم الألسن كلها» حيث إنه عند استعمال الألسن في شكلها البسيط «استعمال التجريد من أبسط صورة» بدأ الوحي للإنسان من نوح وعندها قال: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه﴾ (ابراهيم ٤).

٢- يجب علينا أن نفهم قوله: ﴿ثم عرضهم على الملائكة﴾. بأن آدم «الجنس» كان في الأرض، ولم يعلم ماذا قالت الملائكة، ولا علاقة لآدم بهذا الحديث وفي هذا المجال قال: ﴿قل هو نبأ عظيم﴾ (ص ٦٧). ﴿أنتم عنه معرضون﴾ (ص٦٨). ﴿ما كان لي من علمٍ بالملأ إذ يختصمون﴾ (ص٦٩).

وقد قلنا إن العلم لا يكون إلا بالقلم للإنسان وغير الإنسان لذا فإن ما علمه آدم لم يدخل في علم الملائكة لأن الملائكة لها قلمها الخاص «تمييزاتها الخاصة» لذا أجابت الملائكة بقوله: ﴿قالوا



سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ (البقرة ٣٢).

هذه المرحلة هي مرحلة التقليد أو المحاكاة «أي مرحلة آدم الأول» وفيها ظهر وعي الشخص الثالث هذه المرحلة هي مرحلة ما قبل الكلام الإنساني وهي التمهيد الضروري للمرحلة التي تليها وهي مرحلة بداية الكلام الإنساني القائم على التقطيع بفعل الأمر «أي مرحلة آدم الثاني».

المرحلة الثانية «مرحلة آدم الثاني»:

مرحلة فعل الأمر وقد جاءت في قوله: ﴿قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة ٣٣). فقوله: (يا آدم أنبئهم). والنبأ جاء من النبأة وهي الصوت ومنه سمى النبأ لأنه ينتقل من شخص لآخر كما أن الصوت ينتقل من مكان إلى آخر. وقوله: (بأسمائهم).

أي أن واسطة النبأ هو التمييز الصوتي لذا استعمل حرف الجر «الباء» والباء فيها الواسطة أي أن النبأ «الصوت» هو واسطة الدلالة على الاسم فربط بين الصوت والاسم، وبالتالي الشيء والسمة الصوتية للشيء. وهذه المرحلة ظهر فيها التقطيع الصوتي بواسطة فعل الأمر في هاتين المرحلتين نرى مرحلة الإدراك الفؤادي وهي مرحلة الشيء المشخص وصورة الشيء عن طريق حاستي السمع والبصر واسم الشيء.

نلاحظ في هذه المرحلة أن اللّه تعالى قال: ﴿وإذا قلنا



للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ (البقرة ٣٤).

لنقارن تسلسل الآيات (٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤). في سورة البقرة مع تسلسل مراحل الخلق في قوله تعالى: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين﴾ (ص ٧١). ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (ص٧٢). ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ (ص٧٣). ﴿إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين﴾ (ص ٧٤).

نلاحظ في الآية ٣٠ في سورة البقرة قوله: ﴿إني جاعل في الأرض خليفةً﴾ للدلالة على استكمال التسوية وفي الآية ٣٤ في سورة البقرة طلب السجود ومنه يتبين أنِ الآيات (٣١، ٣٢، ٣٣) كانت للتعبير عن بداية نفخة الروح «بداية الأنسنة».

وفي هذه المرحلة بدأ البشر يصبح إنساناً بظهور الشيطان الفعلاني ولكنه كان غير قادر على ظاهرة العمل الواعي، لذا قال له: ﴿اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ وقد شرحت في مقالة سابقة جنة آدم وهي عبارة عن غابات استوائية فيها أشجار مثمرة «متوفر فيها الطعام والماء والظل»، كانت هذه الفترة لتعميم فعل الأمر والتقطيع الصوتي على الأصوات المخزونة لديه من المرحلة الأولى. لذا قال (ولا تقربا). (صيغة الطلب). وكان هذا الطلب أول ظاهرة من ظواهر التشريع البدائي. هنا علينا أن نفهم الشجرة على أنها ذات معنى رمزي فقط حيث جاءت صيغة التشريع البدائي في صيغة تتعلق بمظاهر الطبيعة الشائعة والبارزة لدى الإنسان.

وقد مثل الشيطان الفعلاني الجانب الجدلي في العملية



الفكرية حيث دخل الوهم إلى الإنسان بأن هذه الشجرة فيها الخلود «الباطل» حيث كان لدى الإنسان غريزة البقاء فلعب الشيطان بهذه الغريزة حتى أدخل الوهم إلى الفكر الإنساني. في هذه الحالة التي أخذت فترة من الزمن أصبح الإنسان جاهزاً للعمل الواعي فانتقل نقلة نوعية بقوله: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعضٍ عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ (البقرة ٣٦).

هذه النقلة هي نقلة ﴿فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى﴾ (طه ١١٧) حيث مثلت هذه النقلة بقوله ﴿اهبطوا بعضكم لبعض عدو﴾. حيث كانت الحياة الاجتماعية والتشريعية لم تبدأ بعد وبقوله (فتشقى). بدأت ظاهرة العمل والتواصل بين اثنين مع البقاء على استعمال الأصوات المقطعة المكتسبة من تقليد أصوات الحيوان وظواهر الطبيعة، لذا اعتبرها القرآن فترة انتقالية مؤقتة بقوله ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾.

مرحلة آدم الثالث:

هذه المرحلة تعتبر القفزة الهائلة في نفخة الروح كقفزة قانون ربط النقيضين بعدم التناقض، وهي قفزة التجريد حيث إن الإدراك الفؤادي يقوم بربط الأسماء بالأشياء كلٍ على حدة ربطاً قائماً على الحواس وعلى رأسها حاستي السمع والبصر.

انتقل الإنسان بعدها إلى مرحلة أخرى من مراحل تطور اللغة وبالتالي الفكر وهي مرحلة التجريد أي الانتقال من العلاقة الطبيعية بين الصوت والمدلول القائمة على الحواس «السمع والبصر» إلى



علاقة اصطلاحية قائمة على الاسم والشيء فقط وهذا ما يسمى بالتجريد. وبما أن الطبيعة المعروفة كلها قائمة على المشخصات فكان الإنسان بحاجة إلى قفزة نوعية للانتقال من المشخص إلى المجرد. وبما أننا ننطلق من النظرة الرحمانية (المادية) في المعرفة الإنسانية أي أن المعلومات تأتي من الخارج القائم على قوله ﴿واللّه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (النحل ٧٨).

فالسؤال الذي يطرح نفسه كيف بدأ التجريد عند الإنسان لأول مرة علماً أن الطبيعة خالية من التجريد أي أنه لم يأت تقليداً لظاهرة ما في الطبيعة؟

هنا جاءت مرحلة آدم الثالث لتغطي هذه القفزة. في قوله تعالى: ﴿فتلقى آدم من ربه كلماتٍ فتاب عليهِ إنه هو التواب الرحيم﴾ (البقرة ٣٧). لقد جاءت قفزة التجريد من اللّه مباشرة أي أنه سمع أصواتاً مجردة لها معنى التوبة، والتوبة من المفاهيم المجردة وليست من المشخصات أي أنه سمع فعل أمر من صوتين أو ثلاثة أصوات مقطعة كقوله تب فتاب عليه.

وهنا بدأ التجريد. وقد أعطى التنزيل الحكيم مثالاً رائعاً على التجريد والعلاقة الاصطلاحية بين الصوت والمدلول في الآية ﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين﴾ (البقرة ٥٨). هنا لاحظ العلاقة الاصطلاحية بين لفظة «حطة» وبين نغفر لكم خطاياكم أي:

حطة «علاقة اصطلاحية بصيغة الطلب» تعني المغفرة.



قارن بهذه العلاقة الاصطلاحية بقوله تعالى:

﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ والكلمات كما قلنا من الناحية اللسانية تعني مجموعة الأصوات المقطعة أي تلقى مجموعة من الأصوات المقطعة بصيغة الطلب تعني التوبة بعلاقة اصطلاحية غير طبيعية. وعليه فإنه ليس بالغريب أبداً أن نرى أن أول كلمة بدأ بها الوحي للنبي (ص) هي صيغة الطلب بفعل الأمر «اقرأ». بعد هذه القفزة الربانية الهائلة أي قفزة التجريد بدأ الإنسان في الوجود وبدأت القوانين التالية في العمل:

فالقانون الأول يعمل على ربط النقيضين بعدم التناقض. أما القانون الثاني فبدأ منذ التجريد يعمل بربط الأشياء بعضها مع بعض عن طريق أسمائها المجردة كقولنا «القط جميل». وهذا هو ربط أسماء الأشياء والمفاهيم بعضها ببعض «تأثير وتأثر متبادل قانون الزوجية» برباط يسمى الرباط المنطقي «المسند والمسند إليه» أي ببداية الفكر المجرد بدأت العلاقات المنطقية بين أسماء الأشياء والمفاهيم وباكتمال التجريد الذي بدأ بقوله: ﴿فتلقى آدم من ربه كلماتٍ﴾.

والذي أخذ وقتاً طويلاً اكتمل الرباط المنطقي للغة بظاهرتي الصرف والنحو، فظاهرة الصرف تعني إعطاء أسماء جديدة للأشياء أي عندما يكتشف الإنسان جديداً غير معروف سابقاً فإن أول شيء يفعله دون شك هو أن يضع له اسماً «مصطلح» وفي الوقت الحاضر تستعمل قواعد الصرف «الاشتقاق» في اللسان الواحد أو يستعار من لسان آخر. وفي ظاهرة النحو تظهر بشكل جلي العلاقة المنطقية بين البنية اللفظية النحوية وبين مدلولاتها.



وكذلك ظهر قانون الأضداد في الظواهر «صفات الأشياء والمفاهيم». وقد ظهر مفهوم العقل وهو الربط المجرد بين المقدمات والنتائج بقانون عدم التناقض الذي ربط بين الرحمن والشيطان، وبه يستنتج الإنسان المجهول من معلوم وهو القانون الأساسي للتفكير المنطقي المجرد عند الإنسان فإذا كانت النتائج وهمية فهي شيطانية، وإذا كانت حقيقية فهي رحمانية وفي كلتا الحالتين يعمل قانون عدم التناقض.

والآن علينا أن نؤكد الحقائق التالية في أذهاننا:

١- إن القانون المنطقي موجود عند كل الناس العاقلين على حد سواء، لأنهم يمتلكون لساناً، ولكن مستويات استعمال هذا القانون تختلف من إنسان لآخر، وهذا القانون يعمل على حد سواء.. سواء كانت المقدمات حقيقية «رحمانية» أم وهمية «شيطانية» لأنه لا يمكن أن نقول: إن العلماء عاقلون والدجالين مجانين حيث كلاهما عاقل. ولكن العالم يستعمل المقدمات الرحمانية، والدجال يستعمل المقدمات الشيطانية وكلاهما يستعمل قانون عدم التناقض.

٢- إن القانون المنطقي الذي هو ربط مجرد بين أسماء الأشياء بعضها ببعض لاستنتاج المجهول من معلوم من مبدأ عدم التناقض. هذا القانون هو الذي نسميه المنطق الصوري.

٣- إن قانون الربط بين النقيضين بقانون عدم التناقض والربط المنطقي بين المقدمات والنتائج القائم على عدم التناقض هو القانون الذي لا يخضع للتطور أبداً وهنا تكمن نفخة الروح. حيث



أن التطور جاء منهما وهذا القانون لم يتولد من علاقة إنتاجية أو من طبقة أو من علاقة اقتصادية، بل به تميز الإنسان كجنس وقفز من المملكة الحيوانية وهو الحلقة المفقودة عند داروين.

مرحلة الهبوط الثاني:

بعد أن تلقى آدم الثالث القفزة الأساسية وهي بداية التجريد حصل الهبوط الثاني وهو الانتقال إلى مرحلة اكتمال التجريد واكتمال العلاقة المنطقية. في هذه المرحلة بدأ الإنسان باكتساب المعارف وبداية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية في أشكالها البدائية. لذا قال ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً﴾. وأتبعها بقوله: ﴿فإما يأتينكم مني هدىً فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة ٣٨).

لاحظ الفرق بين التعقيب على الهبوط الأول بقوله: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ (البقرة ٣٦). وبين التعقيب على الهبوط الثاني ﴿فإما يأتينكم مني هدىً﴾. وقد جاءت هذه الصيغة للمستقبل، وقد أرسل اللّه رسلاً للهدى بواسطة الوحي. وهل يمكن أن يكون هناك وحي من اللّه لإنسان دون أن يملك الإنسان لغة مجردة «لسان» لكي يوحي له بها؟

الاصطفاء:

﴿إن اللّه اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ (آل عمران ٣٣).

لقد حصل الاصطفاء في مرحلة آدم الثالث: أي أن الذي تلقى



التجريد والعلاقة الاصطلاحية شخص واحد وعن طريق السمع وقد علمها هذا الشخص للآخِرين.

لذا جاءت صيغة الهبوط «الانتقال» في الجمع في قوله: ﴿اهبطوا منها جميعاً﴾. أي هو ومن كان معه وعلمهم هو تعليماً. وهذا يؤكد قوله تعالى: ﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدىً فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾ (طه ١٢٣).

هنا لاحظ التعليق على قوله «جميعاً» بعد «اهبطا منها» حصل القول لمثنى والتنفيذ للجمع لأنه لو حصل الهبوط لاثنين فقط فإن كلمة جميعاً لا معنى لها لأنه لو كان الخطاب موجهاً إلى جزء من كل لقال «أجمعون» كقوله: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ (الحجر ٣٠) أي أن السجود ليس من كل الملائكة وإنما حصل من الذين وجه إليهم القول: ولو قال: «فسجد الملائكة جميعاً» لعنى بذلك جنس الملائكة كلهم، وكقولك «فجاء الناس كلهم أجمعون» أي جاء الناس الذين وجهت إليهم الدعوة فقط. ولو قلت «فجاء الناس كلهم جميعاً» لكان معنى ذلك مجيء الناس بدون استثناء. وهنا قوله جميعاً هي للكل، لذا أتبعها بقوله: ﴿فإما يأتينكم مني هدىً﴾.

وهذا ما نراه حتى يومنا هذا عند كل أهل الأرض أن العلاقة الاصطلاحية بين الصوت والمدلول «الاسم والمسمى» لا تأتي إلا تعليماً أي أن الشخص الذي يعرف العلاقة الاصطلاحية يعلمها للشخص الذي لا يعرفها. وهذا ما يحصل عند تعليم الأطفال الكلام من قبل الوالدين والمجتمع، فالطفل يمكن أن يقلد صوت



الهرة والكلب دون أن يعلمه أحد، ولكن لا يمكن له أن يعلم وحده كلمة الهرة أو الكلب.

ولو ولد إنسان وعاش وحده في غابة فإنه يستطيع أن يمر بمراحل آدم الأول والثاني ولكنه لا يبلغ مرحلة التجريد أي بإعطاء علاقة اصطلاحية بين الصوت والمدلول كما حصل عند آدم الثالث إلا إذا علمه إياها أحد. وهنا يكمن الاصطفاء لآدم الثالث. والذي هو أبو الإنسان وأبو الوجود التاريخي وليس أبا البشر. وعندما نقول عن أنفسنا إننا نحن بنو آدم فهذا لا يعني أننا نحن أبناؤه بشكل فيزيولوجي مباشر ولكنه يعني أولاً: أننا نحن من الجنس الآدمي المتكيف المتلائم. وثانياً أن آدم المصطفى أبونا، فنحن أبناؤه من حيث الأنسنة، حيث نقول في اللسان العربي إن فلاناً ابن المدينة أي ولد في المدينة وأخذ طباعها. ونقول إن فلانا ابن أبيه ونعني بذلك أن أباه علمه وأخذ طباعه فكان نسخة عنه أما نوح وآل إبراهيم وآل عمران فهم من أبناء آدم المصطفى من صلبه أي من أبنائه لقوله: ﴿ذريةً بعضها من بعض﴾. وهذا يؤكد أن هناك بعض الناس من ذرية آدم وليس كلهم.

لذا فإن الإنسان الذي تعلم التجريد ومشى فيه استمر إلى يومنا هذا والذي لم يجرد وبقي على العلاقة الطبيعية فقد انقرض، أما الإنسان الحديث فهو الذي اكتمل عنده حد أدنى من العلاقات المجردة أي أصبح له لغة ولو في أدنى مستوى تجريدي.



عالمية آيات الأحكام (الرسالة)
في عصر ما بعد الرسالات

الدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي ارتضاه اللّه لعباده منذ أن بعث نوحاً حتى خاتم الرسل محمد (ص). وبما أن التوحيد هو رأس الأمر كله، فإن هذا الدين يتألف من ثلاثة فروع هي: القيم والشرائع والشعائر.

١- بالنسبة للقيم (الأخلاق) فقد خضعت للتراكم منذ نوح حتى وصلت إلى الوصايا العشر (الفرقان) عند موسى (ع)، والحكمة عند عيسى (ع)، والفرقان عند محمد (ص)، وأضيف إليها أمور أخرى تحت عنوان (الحكمة) التي وردت في سورة الإسراء. وكل القيم هي قيم إنسانية عالمية، وهي العمود الفقري للإسلام. والحكمة لاتنقطع إلى قيام الساعة على ألسن الحكماء، وهي وحدها لاتحتاج إلى وحي ولا إلى قياس، وهؤلاء الحكماء ليس من الضروري أن يكونوا من خريجي المؤسسات الشرعية، أو من السادة العلماء الأفاضل.

٢- بالنسبة للشرائع، فقد كانت تأتي شرائع مختلفة على شكل رسالة أو رسالات متفرقة، كما عند هود وصالح وشعيب إلى أن اكتملت بشريعة كاملة لأول مرة عند موسى (ع)، وجاءت



هذه الشريعة معدلة لعيسى (ع)، وأخيراً جاءت هذه الشريعة للرسول الأعظم (ص). وقد خضعت الشرائع هذه للتطور، لذا سميت هذه الشريعة عند موسى بالكتاب، أي أن الكتاب عند موسى وعيسى هو الشريعة فقط، ونرى في التنزيل الحكيم عن عيسى (ع) قوله تعالى ﴿ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾ هذه البنود الأربعة مجتمعة هي الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. أما الشريعة عند محمد (ص) فهي أم الكتاب، وما مفهوم الناسخ والمنسوخ إلا ليظهر التطور بين الشرائع، وليس ضمن الشريعة الواحدة، وعليه فإن الناسخ والمنسوخ المطروح في علوم القرآن التقليدية على أنه من الشريعة المحمدية هو وهم.

٣- الشعائر: وقد خضعت للإختلاف. فالصوم موجود عند كل الملل، وهو أيام معدودات، ولكن بالنسبة لأتباع الرسالة المحمدية، هذه الأيام المعدودات هي شهر رمضان. وكذلك الصلاة الشعائرية تختلف بين كل الملل. وقيمة الزكاة تختلف أيضاً. لهذا سميت الشعائر بأركان الإيمان، وأتباع الرسول محمد (ص) هم المسلمون المؤمنون. وفرع الشعائر هذا هو من اختصاص السادة العلماء الأفاضل، فليستفيضوا فيه ما شاؤوا، ولن نتعدى على اختصاصهم هذا. وكذلك فإن الدول وبناءها لاعلاقة له بهذا الفرع. والمجتمع يحتمل كل دُور الشعائر (العبادة) لأتباع الملل كلها بدون حقد أو تعنت أو استعلاء أحدهما على الآخرين.

قلت في مقالي السابق أن الشريعة الإسلامية بما أنها الخاتم فيجب أن تكون متطورة عن الشرائع التي قبلها. وبما أن الشرائع التي قبلها إلاهية، ومع ذلك تم نسخها أو نسخ جزء منها، فيجب



أن تكون هناك خاصية في الشريعة الإسلامية تجعلها قابلة للحياة في عصر ما بعد الرسالات وعصور التقدم في العلوم الطبيعية والإنسانية على أنها الخاتم. وهذه الخاصية غير موجودة في الشرائع ما قبلها، فما هي هذه الخاصية؟؟ مع العلم أن القصص القرآني هو لتبيان هذه الفروع الثلاثة مع خط سيرورتها في التراكم والتطور والإختلاف والانتقال من المشخص إلى المجرد خلال النبوات والرسالات (وليس لتسلية النبي (ص) كما قيل).

لنبحث الآن موضوع الشريعة المحمدية، ولماذا هي عالمية وليست محلية وخاصية التطور موجودة ضمنها.

إذا قارنا شريعة محمد (ص) بشريعتي موسى وعيسى نرى أن شريعة موسى وعيسى تحمل اسم «الكتاب» أي مجموعة من البنود التشريعية التي جاءت إليهما ولكن هذه التشريعات تحمل الطابع الزماني والمكاني «المرحلي التاريخي» من حيث الزمان والمكان «لبني إسرائيل». لذا كان موسى رسول بني إسرائيل، وأرسل عيسى لبني إسرائيل لتعديل شريعة موسى.

وهكذا نرى أن شريعة موسى وعيسى كانتا شريعة عينية، أي أن كل التشريعات التي جاءت إليهما تشريعات عينية مشخصة وأن مفهوم التجريد في التشريع لم يكن في رسالتي موسى وعيسى، لذا فقد وجه الله سبحانه وتعالى اللوم لبني إسرائيل لشدة تمسكهم بشريعة موسى عندما جاء عيسى وقال: ﴿ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾ (آل عمران ٥٠). ومن جراء هذا التمسك بشريعة موسى (الكتاب) ثم بشريعة موسى المعدلة برسالة عيسى، وعلى مر الزمن، أصبح هذا التشريع غير صالح، وخرج من الحياة تماما



كما خرج من الحياة التفسير التوراتي للكون والإنسان، وبقي في الحياة منهما الفرقان فقط «الوصايا العشر»، حيث أن الفرقان عبارة عن أخلاق وليس تشريعا ولا تفسيرا للكون والإنسان. وجاء لمحمد (ص) تحت اسم (الفرقان) أيضاً. وقد انفصلت المسيحية عن اليهودية عندما ألغى بولس شريعة موسى وأبقى الفرقان فقط (الوصايا العشر) وحسناً فعل لأن هذه الشريعة لاتحمل الطابع الكوني وإنما هي محلية بدائية.

أما بالنسبة لرسالة محمد (ص) فالوضع يجب أن يكون مختلفا تماما، حيث أن محمد (ص) خاتم الرسل بالإضافة إلى أنه خاتم الأنبياء فكما أن نبوته جاءت بشكل متشابه لكي تصلح لكل زمان ومكان فيجب أن تكون لشريعته خاصية ما، تميزها تماما عن الشرائع التي قبلها وتجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وهذه الخاصية ليست خاصية التشابه (ثبات الشكل وحركة المحتوى)، وهذه الخاصية ينطبق عليها قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء ١٠٧) وقوله تعالى: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول اللّه إليكم جميعا. . . الآية﴾ (الأعراف ١٥٨).

إن مشكلة الأدبيات الإسلامية والفقه الإسلامي التاريخي الذي هو من نتاج الإنسان المتعلقة بالشريعة هي أنها إلى اليوم لم تميز هذه الخاصية لكي تستعملها بيسر وسهولة وتكون مقنعة لغير المسلم، قبل أن تكون مقنعة للمسلم نفسه بأن محمدا (ص) رسول اللّه إلى الناس جميعا وهو رحمة للعالمين وأن الرسالة صالحة لكل زمان ومكان.

إن إغفال هذه الخاصية جعل من التشريع الإسلامي تشريعا



متزمتا متحجرا وحجب عنا فهم أسس الشريعة الإسلامية كما حجب عنا فهم السنة النبوية والسنة الرسولية على حقيقتهما حيث أن مفهوم السنة الذي قدمه لنا الفقهاء هو مفهوم خاطئ تماماً، لأن فهم السنة مرتبط بهذه الخاصية التي تتيح لنا وضع مفهوم معاصر متجدد دائما للشرع الإسلامي وللسنة النبوية، وبالتالي وضع أسس جديدة للتشريع الإسلامي وإعادة النظر بالأسس القديمة التي وضعها بشكل رئيس الإمام الشافعي.

فإذا أردنا أن نقسم الرسالة إلى مواضيع رئيسية رأيناها تتألف من:

١- الحدود.

٢- تعليمات عامة وليست تشريعات.

٣- تعليمات تحمل طابع المرحلية.

هذه المواضيع كيف نفهمها ضمن منظور عام خاص بها حصرا يجعل من رسالة محمد (ص) رسالة صالحة لكل زمان ومكان أي متجددة دائما؟

هذه الخاصية لا يمكن أن نفهمها إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين متميزتين من صفات الدين الإسلامي بشكل عام، وهما من الأضداد حيث أن الحركة المستمرة بينهما تفرزها الإشكاليات الفردية والاجتماعية للحياة الإنسانية في مجال المعرفة وعلوم الاجتماع والاقتصاد والتي ينتج عنها دائما مجالات جديدة في التشريع كما ونوعا. هذان الضدان هما الحدود التي تحمل معنى الاستقامة (الثبات في القيم والشرائع) والحنيفية (المتغير) حيث



يكمن فيهما تطور التشريع وبدونهما يستحيل فهم الدين الإسلامي فهما معاصرا والاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان. فكما أن المتشابه فيه ثبات النص وحركة المحتوى، فإن الشريعة فيها الاستقامة والحنيفية والثوابت في التعليمات الإلهية (حركة إنسانية ضمن النص والوقوف عنده أو عليه). (الاستقامة في حدود اللّه، والحنيفية هي الحركة ضمن حدود اللّه).

فالاستقامة جاءت في قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ (الفاتحة ٦). وقوله: ﴿قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ (الأنعام ١٦١). وقوله: ﴿وإن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون﴾ (الأنعام ١٥٣). وقوله عن موسى وهارون: ﴿وهديناهما الصراط المستقيم﴾ (الصافات ١١٨).

أما الحنيفية فقد جاءت في قوله تعالى: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين﴾ (الأنعام ٧٩). وقوله: ﴿ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ (الأنعام ١٦١). وقوله: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت اللّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (الروم ٣٠). وقوله: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا اللّه مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة﴾ (البينة ٥).

لاحظ قوله تعالى هنا: ﴿وذلك دين القيمة﴾. وقوله في سورة الروم: ﴿ذلك الدين القيم﴾. وقوله ﴿حنفاء للّه غير



مشركين به﴾ (الحج ٣١). وقوله: ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾ (النساء ١٢٥). وقوله: ﴿وأن أقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين﴾ (يونس ١٠٥). وقوله: ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين﴾ (النحل ١٢٠). وقوله: ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾ (النحل ١٢٣). وقوله: ﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما﴾ (آل عمران ٦٧). وقوله: ﴿قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا﴾ (آل عمران ٩٥).

ونبدأ بـ «حنيف» فنقول: اشتق «الحنيف» من «حنف» وتعني في اللسان العربي الميل والانحراف، ويقال للذي يمشي على ظهور قدميه «أحنف» والحنف اعوجاج في الرجل إلى الداخل. وبما أن الحنف والخنف والجنف تشترك في صوتين وتختلف في صوت واحد فلها معان مشتركة، فالحنف الميل والانحراف في الرجل، والخنف الميل والانحراف في اللفظ حيث أن جزءا من الأصوات يميل نحو الأنف، والجنف الانحراف والميل في القسمة كقوله تعالى: ﴿فمن خاف من موص جنفا﴾ (البقرة ١٨٢).

أما المستقيم والاستقامة فقد اشتقت من الأصل «قوم» وله في اللسان العربي أصلان صحيحان: الأول جماعة من الناس للرجال فقط وهي جمع امرئ، والأصل الثاني الانتصاب أو العزم، ومن الانتصاب جاء المستقيم والاستقامة «ضد الانحراف» وفيها مفهوم الثبات. ومن العزم جاء الدين القيم أي الدين القوي صاحب السيطرة، وجاء قوله تعالى لمعنى العزم والسيطرة في قوله: ﴿قل



إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ (الأنعام ١٦١). هنا نلاحظ أن عزم الدين وقوته وسيطرته تأتي بهاتين الصفتين معا الاستقامة والحنيفية حيث جاءتا معا في آية واحدة وأن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً.

قد يسأل سائل: كيف تكمن قوة الإسلام في هذين الضدين؟

إن الجواب على هذا السؤال هو ما يلي:

يتولد من هذين الضدين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع وفي السلوك الإنساني العادي بحيث تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية في كل مكان وزمان إلى أن تقوم الساعة.

أما لفظة الحنيف بمعناها الطبيعي الكوني المباشر فنقول عنها: لقد جاءت في قوله تعالى: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين﴾ (الأنعام ٧٩).

فهنا (حنيفا) حال والحال تصف الفعل وأول فعل قبلها هو فطر، ومنها جاءت الفطرة «القانون الطبيعي». أي أن طبيعة السموات والأرض والوجود المادي كله في هذا الكون الثنائي هي طبيعة حنيفية متغيرة، فمن ناحية الحركة لا يوجد حركة مستقيمة في هذا الوجود المادي ابتداء من أصغر الإلكترونات إلى أكبر المجرات كلها لها مسارات منحنية «مائلة» ولا يوجد فيها استقامة لذا وضع صفة الحنيفية صفة أساسية للوجود المادي قاطبة، فالدين الحنيف هو دين منسجم مع هذا الوجود، وصفة «الحنف» هي صفة طبيعية فطرية، فإذا حمل الإنسان هذه الصفة في فطرته فهي تنسجم مع وجوده في هذا الكون.



وهذه الصفة هي صفة الميل والانحراف في التشريع وفي الطباع والعادات والتقاليد والتي نقول عنها صفة التغير «المتغيرات». فإذا كان الأمر كذلك فيجب أن يكون هناك ثوابت يحتاجها الإنسان في حياته وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات، وهذه الثوابت لا تخضع للتحول «مستقيمة» بل تنسب إليها المتغيرات. فهنا ظهرت حاجة الإنسان إلى اللّه ليدله على هذه الثوابت. حيث أن التحول والتغير موجود أصلا في طبيعته وهو قوي جدا في طبيعة الكون والمجتمعات، ولا يحتاج الإنسان لمن يدله عليه، ولكن يحتاج إلى من يدله على الثوابت لذا قال في سورة الفاتحة ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾. ولا يوجد آية تقول اهدنا إلى الحنيفية لأنها أصلا موجودة لذا قال عن الحنيفية: ﴿فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه﴾ (الروم ٣٠) ولكن أمرنا أن نكون حنفاء ولا يعني أبداً أن «الثوابت» جاءت لتلغي المتغيرات بل لتشكل معها علاقة ديناميكية «الثنائية»، وهنا يكمن التفاعل بين الثابت والمتحول «المستقيم والحنيف» في الدين الإسلامي. فإذا سأل سائل: إذا كانت الحنيفية «التغير» موجودة في طبيعة الوجود، فما هي هذه الثوابت في التشريعات بالإضافة إلى الوصايا؟

حدود الله

نبدأ بفعل (حدَّ) هو أصل صحيح وتعني طرف الشيء والحاجز بين الشيئين، ولا يمكن أن يقال أن حد الشيء هو الشيء ذاته، فحد السيف طرفه وليس كل السيف، أي أن هناك شيئاً له



طرف أو طرفان أو أكثر أو حاجز بين أشياء. فعندما قال عن الصوم ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٧).

الطرف الأول: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (يفصل بين الإفطار والصيام).

الطرف الثاني: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (يفصل بين الصوم والإفطار). وهذان الطرفان من الثوابت.

وهناك حقل بين هذين الحدين هو الصوم وهو المتغير، فمدة الصوم متغيرة مع الزمان في مكان واحد ومتغيرة مع المكان في زمان واحد.

فعندما نتكلم عن حدود اللّه في التشريعات يجب أن نبحث عن الحقول التي تحدها هذه التشريعات، إن كان في العقوبات أو الإرث أو محارم النكاح أو المأكولات أو الربا أو التعددية الزوجية أو لباس المرأة، كلها تقوم على نظرية الحدود هذه وذلك يضمن صلاحياتها في الزمان والمكان.

فإذا أخذنا آية المواريث نرى أنها تقول ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ في الآية وتقول ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾.

نلاحظ أن هناك نوعين من الحدود كالصوم ﴿حدود اللّه فلا تقربوها﴾، وكالإرث والطلاق ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ



حُدُودَهُ﴾ وفي الطلاق ﴿تلك حدود اللّه فلا تعتدوها﴾. فما الفرق بين (لاتقربوها) و (لاتعتدوها)؟

لتوضيح ذلك نضرب المثال التالي: إذا كان لدينا حقل له حدود (سور) وهذا السور مكهرب، نضع لافتة تقول (لاتقترب السياج مكهرب) أي أنه يجب أن لايمس السياج وأن يبقى مسافة أمان بينه وبين السياج. أما إذا كان السياج عادياً، فنضع إشارة تقول (لاتتعدَّ السياج) أي يحق للمار أن يمس السياج ولكن لايحق له تعديه إلى الطرف الآخر.

فحدود اللّه التي قال عنها (لاتقربوها) مثل الصوم، علينا أن نبقي مسافة أمان بيننا وبين هذه الحدود، وهذا ما سماه أهل السنة بالإمساك قبل الفجر بدقائق، وعند الشيعة بالإفطار بعد المغرب بدقائق. أي أن كل واحد منهما لم يقترب من حدود اللّه عن أحد أطرافها. وكذلك الزنا من حدود اللّه التي قال (لاتقربوها) (ولاتقربوا الزنا) وكذلك مال اليتيم (ولاتقربوا مال اليتيم).

أما حدود اللّه الذي قال لاتعتدوها فيمكن الوقوف عليها أو مسها ولكن لايمكن تجاوزها مثل الإرث.

لذا يجب علينا أن نبين آيات الأحكام ونبين الحقل الذي يمكن التحرك فيه بدون أن نتعدى حدود اللّه، أي أن التشريع الإسلامي الإنساني يقف عند حدود، ماساً إياها أحياناً. وهذه الحدود تسمى حدود اللّه وهي الثوابت.

حدود العقوبات:

آ - **القتل**: إن العقوبات الواردة في التنزيل هي من الحدود



وهي حدود عليا للعقوبات، أو ما نطلق عليها في المصطلح الحديث أقصى العقوبات القانونية. فإعدام القاتل هو الحد الأعلى لعقوبة القتل وليس عين عقوبة القتل، يجب الوقوف عنده، ويمكن الوقوف عليه أحياناً، ولكن لايمكن تجاوزه. فهناك بلاد ألغت عقوبة الإعدام، وهناك بلاد لم تلغ عقوبة الإعدام وكلاهما صحيح، لأنهما اتبعا الحنيفية. فالذي يطالب بإلغاء عقوبة الإعدام فإن طلبه صحيح، والذي يطالب بإرجاع عقوبة الإعدام فإن طلبه صحيح، وكلاهما ضمن حنيفية الإسلام. والذين يفعلون ذلك لايعلمون أن هذه الحنيفية هي الدين القيم ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق اللّه ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾ فعندما ألغى البرلمان التركي عقوبة الإعدام كان ضمن حدود اللّه، فلا غبار على قراره، لأنه قرر أن يتوقف عند حدود اللّه لاعليها، وهذا القرار يحتاج إلى برلمان لا إلى فتاوى. ولكن أشخاصاً مثل هتلر وستالين وصدام حسين تجاوزوا حدود اللّه في عقوبة الإعدام، حيث مقابل شخص واحد أعدمت عائلة بأكملها.

هنا نلاحظ أن الفطرة الإنسانية تأبى تجاوز حدود اللّه في العقوبات، ومجالس البرلمانات هي التي تقرر أين تقف في تطبيق عقوبة القتل، ولا علاقة للفقهاء بذلك.

ب - السرقة: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما..﴾ نرى عقوبة القطع هي الحد الأعلى لعقوبة السرقة. وتطبيق عقوبة الحد الأعلى تتم على المهني لذا قال (السارق والسارقة). أما في القتل



فيكفي أن تقتل مرة واحدة لإمكانية أخذ حكم بالإعدام أو المؤبد، لذا قال تعالى (ومن يقتل). أما في السرقة لم يقل (ومن يسرق). فإذا فهمنا القطع فهماً بدائياً وحشياً فيعني (بتر اليد). ومع ذلك فهي الحد الأعلى لعقوبة من امتهن السرقة. وإذا رأينا الآن كل أهل الأرض لاتطبق هذا الحد الأعلى فهم على حق، وهذا شأنهم وهم ضمن حنيفية الإسلام، ولا يوجد فيه تعدٍّ على حدود اللّه، والذي يقرر العقوبة هو مجالس التشريع ولا تحتاج إلى إفتاء أو علماء أفاضل.

ومع ذلك فإن مفهوم البتر لليد هو مفهوم غريب، فكيف يقول (فاقطعوا أيديهما) وليس يديهما، ثم يقول بعد ذلك (فمن تاب فإن اللّه غفور رحيم) فما هي هذه التوبة بعد بتر اليد؟!

نحن نقول بمفهوم حضاري إن من امتهن السرقة فيجب أن نقطع يديه عن المجتمع (كف اليد) وذلك بعزله عن المجتمع (السجن). وقد يصل إلى مدة مختلفة طويلة. في هذه الحالة نرى أن التوبة والمغفرة لها معنى. وقد ورد كثيراً في التنزيل الحكيم القطع بمعناه المجازي كتقطيع الأرحام (وتقطعوا أرحامكم) أو (قطع دابر الكافرين).

ج - الزنا: وهو عقوبة عينية لذا كانت شروط إثباته مستحيلة، لأن العقوبة إلهية وشرط تطبيقها إلهي أيضاً وهي مستحيلة التطبيق، لكي لايضع شروط التطبيق بيد البشر، ولو وضع شروط التطبيق بيد السادة العلماء لشاهدنا يومياً حملات إعدام جماعية، والهدف هو منع الفاحشة العلنية (الزنا) أما



الفاحشة غير العلنية فتبقى لضمير الإنسان. والدولة والقانون لاعلاقة لهما والإصرار على شروط تطبيقها يعني إلغاءها. وفي معظم بلاد العالم إن لم يكن كلها الفاحشة العلنية (الزنا - الجنس العلني) غير مقبولة اجتماعياً وقانونيا. أما ما يسمى عقوبة الرجم حتى الموت، فهي عقوبة جاءت في شريعة موسى ونسخت في شريعة عيسى قبل الرسالة المحمدية.

الإرث: فيه حدود دنيا وحدود عليا وله بحث خاص (مثال على ذلك إرث الرجل من زوجته هو حد أدنى وإرث الزوجة من زوجها هو حد أدنى).

الربا: فيه حدود دنيا وحدود عليا.

التعددية الزوجية: فيها حدود دنيا وحدود عليا.

محارم النكاح: فيه حدود دنيا فقط.

الأطعمة: حدود دنيا.

لباس المرأة: حدود دنيا وحدود عليا. فالحد الأعلى للباس المرأة هو تغطية الجسم ماعدا الوجه والكفين. والحد الأدنى هو تغطية الجيوب واللباس الطبيعي ما بينهما.

هنا يجب أن نبين ما يلي:

١- إن التشريع الإسلامي هو تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله.



٢- إن البرلمانات هي التي تقرر التشريعات، وحدود اللّه واضحة في التنزيل، ولايحتاج التشريع الإسلامي إلى فتاوى.

٣- إن معظم التشريعات الصادرة من كل برلمانات العالم هي ضمن حدود اللّه، وفيها البرهان على حنيفية الشريعة الإسلامية.

٤- نحن بحاجة إلى الاستفتاء بدل الإفتاء، وإلى مجالس الشعب بدل مجالس الإفتاء. أي أن عهد الفتوى والإفتاء انتهى. والآن جاء دور المجالس المنتخبة والبرلمانات.




مكتبة
الفكر الجديد

الإسلام والإيمان (١)

منذ أحداث ١١ إيلول (سبتمبر) تتعرض الثقافة العربية الإسلامية إلى هجوم خارجي شرس، لذا كان لابد من وقفة من التراث والنظر إلى ثقافتنا من الداخل نظرة نقدية لإعادة التقييم لأنه من المستحيل أن تكون الثقافة العربية الإسلامية التقليدية في خير وعافية مع هذا المستوى الثقافي المتدني وخاصة فيما يتعلق بالأمور السياسية وبأمور الدولة والمجتمع، وهل هناك فعلاً صحوة إسلامية، وهل هناك أشياء من أوليات الثقافة العربية الإسلامية يجب إعادة النظر فيها، علماً أنه إلى الآن عدد المنادين بإعادة تأصيل الأصول مازال قليلاً. فما هي هذه الأصول التي تلح على إعادة النظر فيها.

- مقدمة وتمهيد:

اعتدت في كتبي وفي محاضراتي وندواتي وفي أحاديثي ومقابلاتي أن ألح بالإشارة إلى مسلّمتين أنطلق منهما، ولاتقبلان عندي النقاش، ولاتحتاجان إلى إثبات أو برهان، هما:

أنني عربي مسلم، أؤمن بالله واليوم الآخر والعمل الصالح وهو إيمان التسليم.



أنني مؤمن بأن محمداً رسول اللّه، وبأن رسالته الوحي الخاتم مابين دفتي المصحف المكمل لما سبقه من رسالات سماوية موحاة، وبأنها ضرورة لازمة لنقل الإنسان من التشخيص إلى التجريد، إيذاناً ببدء اعتماد العقل في كشف أغوار الكون والوجود وهو إيمان التصديق.

إن آيات التنزيل الحكيم تعتبر دليلاً إيمانياً (إيمان التصديق) ولايمكن أن تكون دليلاً علمياً وعلى أتباع الرسالة المحمدية البرهان على مصداقيتها من خارجها انطلاقاً من معرفة قوانين الوجود الكوني والوجود الاجتماعي الإنساني. لذا فإن تطور المعارف الإنسانية وتطور التاريخ الإنساني ككل هما صاحبا الحق الوحيد في إظهار مصداقية كلام اللّه في التنزيل الحكيم وليس من الضروري أن تظهر هذه المصداقية على لسان صحابي أو تابعي أو فقيه.

ولقد وهم البعض في فهم إلحاحي على هذه المسألة، باعتبارها ثانويةً عند قسم منهم، أو لاأهمية لها على الإطلاق عند قسم آخر. وأخطأ البعض الآخر في تحديد سبب إلحاحي، فنسبه قسم منهم إلى غاية هنا، ونسبه قسم آخر منهم إلى مقصد هناك. والأمر برمته لاغاية فيه ولا قصد، ولا محل فيه لوهم محللٍ ولا لخيال مؤول.

المسألة أن من يتأمل أسماء الذين يكتبون في الحداثة والمعاصرة، وفي الخطاب الديني، ويبحثون عن نقطة ارتباط بين ذهن اليوم ورسالة الأمس في النص القرآني، يجدهم أصنافاً شتى، فيهم المستغرب والمستشرق، وفيهم أساطين علم الأديان



المقارن، وفيهم المتحمس للدعوة إلى الإسلام كما قرأه عند الشافعي والنعمان وقتادة، وفيهم المترف المحايد الذي ينظّر للإسلام من خارج دائرة الإسلام، وفيهم المستعرب (العلمانوي) الذي ولد بالصدفة من أبوين مسلمين، وراح يضع للنص القرآني إطاراً يرضي به أساتذته وتلامذته في السوربون.

والمسألة، أن من يتأمل ما كتبه هؤلاء، ولايجد مايعينه على فهم أفضل للنص القرآني، ولايجد أجوبة على تساؤلات، وحلولاً لإشكالات طالما حار فيها قراء هذا النص على مدى قرون، لسبب بسيط هو أنهم يقرؤونه بعين الطبري حيناً وبعين الطبرسي حيناً وبعين السيوطي أحياناً، دون أن يخطر لأحدهم مرة واحدة أن يقرأه بعين نفسه وعصره.

وكان لابد - لأخرج نفسي من هؤلاء جميعاً - أن أحدد هويتي للقارئ والسامع، وأرسم معها منطلق وهدف ما أكتب وأقول، مشيراً بكل وضوح إلى أن ما أكتبه وما أقوله ليس فقهاً.. وليس دعوة للملحدين إلى الإيمان.. ولا دعوة إلى القطيعة مع التراث.. ولا نبذاً وإنكاراً للسنة النبوية الصحيحة.. وإنما هو تأصيل لفقه جديد، وهو دعوة إلى القراءة بعين العصر وأرضيته العلمية وإشكالاته الاجتماعية والسياسية، في محاولة لفهم ما يريد التنزيل الحكيم أن أفهمه، وما يريد منزِّل هذا التنزيل أن ألتزم به من خلال استعمال أدوات معرفية معاصرة وخاصة في علوم الألسنيات، حيث أن الإنسانية تقدمت بكل أنواع العلوم بما فيها اللسانيات بالإضافة إلى تبني العقل الفلسفي عوضاً عن العقل الشعري، علماً بأن أي قراءة لأي نص وخاصة النص الإلهي هي



بالضرورة تحديد لمطلقية النص ضمن الزمان والمكان والأدوات المعرفية، ومع تغير هذه الأدوات يتم الانتقال من فضاء معرفي إلى فضاء معرفي آخر وكانت الخطوة الأولى هي:

إنكار الترادف:

كان القول بالترادف من أوائل ما استوقفني في الخطاب العربي السائد، سواء الديني منه أم الأدبي أم السياسي أم الفكري، وكان إنكار الترادف أول ما قادني إلى التمييز بين الكتاب والقرآن والنبي والرسول والنبوة والرسالة، تماماً مثلما ميز التنزيل الحكيم بين المحكم والمتشابه في آياته المباركات.

يقول الإمام العسكري: «لكل لفظ صورة ترتسم في الذهن، فإذا اختلف اللفظ، تغيرت الصورة، فارتفع الترادف». وبما أن المعرفة الإنسانية تكتشف الجديد كل يوم ولابد لكل جديد من لفظ يعرف به، لذا فإن للغات كائن قابل للتطور والنمو وخاصة في دلالات الألفاظ. وأكثر ماتنطبق هذه الخاصية على دلالات ألفاظ التنزيل الحكيم نظراً لصلاحيته لمختلف العصور ولمختلف نظم المعرفة، وضمن هذا المنطوق يمكن إعادة صياغة الثقافة العربية الإسلامية برمتها من خلال إعادة النظر في المفاهيم والأدوات.

ويقول الإمام ابن تيميه: الترادف في لسان العرب قليل، أما في القرآن فنادر أو معدوم. فإذا وجدت من يفسر قوله تعالى ﴿ذلك الكتاب لاريب فيه﴾ بأنه «هذا القرآن لاشك فيه» فاعلم أنه من باب التقريب، لأن «ذلك» غير «هذا»، و«الكتاب» غير «القرآن» و«الريب» غير «الشك».



وقد كان يمكن لمسألة القول بالترادف أو إنكاره أن تبقى مسألة مجمعية أكاديمية بحتة، لولا أن القول بالترادف قاد إلى تجويز رواية الحديث النبوي بالمعنى، وإلى اعتبار القياس في أصول الفقه من مصادر التشريع، وإلى تأليف معاجم تفسر الكذب بالإفك، والإفك بالافتراء، والافتراء بالبهتان، والبهتان بالكذب، فلا يفهم أحد فرق هذا عن ذاك إلا من رحم ربي، وإلى تأطير لقواعد اللغة العربية، كما فعل سيبويه وتابعوه من بعده، انطلاقاً من أن ذهب ومضى وانطلق وبارح وغدا وراح كلها مترادفات بمعنى واحد. وانطلاقاً من الحفاظ على الشكل اللفظي دون الدخول في المحتوى الدلالي وهذه علة العقم في النحو العربي الذي يقود الناس إلى أوهام في فهم التنزيل الحكيم.

من هنا، كان لابد، ونحن ندعو إلى قراءة معاصرة للتنزيل الحكيم، من أن ننكر الترادف ونبحث عن الفرق مهما كان دقيقاً بين الأب والوالد، والشاهد والشهيد، والعباد والعبيد، والتفسير والتأويل، والحرب والقتال، والشرك والكفر، والذنب والسيئة، والدين والملة، والإسلام والإيمان، علماً بأن البحث عن الدقة في كل شيء هي سمة هذا العصر. فالأولى أن نبحث عنها في قراءة التنزيل الحكيم لأن هذه الدقة بالضرورة ستؤدي إلى تغيير في الأحكام والمفاهيم الفقهية والعقائدية.

والترادف عند القائلين به قسمان: ترادف ألفاظ على معنى واحد وأمثلته واضحة فيما سلف، وترادف معانٍ على لفظ واحد، كالظن الذي يعني الشك واليقين، وكالجون الذي يعني الأسود والأبيض، والبون والبين الذي يعني البعد والقرب. فقولنا: بان



يعني ظهر وقرب، ومنه البيان والتبيين والإبانة والبينة. ويعني اختفى وبعد. يقول تعالى ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ البقرة ١٦٨، ٢٠٨. والمبين هنا تحتمل الوجهين معاً، فالشيطان عدو الإنسان الظاهر والخفي، ونحن أميل إلى اعتباره العدو الخفي في مصطلح المبين، تماماً كقول كعب بن زهير في لاميته: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول، فالذي أسقم الشاعر وذهب بعقله هو قرب سعاد منه وبعدها عنه في آن معاً. وهذا النوع من الترادف الذي لايفسره إلا السياق أخطر على فهم التنزيل الحكيم من سابقه، لأن قارئ التنزيل لايجيز لنفسه، ولايجيز التراثيون له، أن يخرج عن المعنى الذي ذهب إليه المفسرون الأوائل ونضرب لذلك مثلاً.

فالترتيل عند جميع المفسرين في قوله تعالى ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ المزمل ٤. هو حسن الصوت وإبانة مخارج الحروف والتمهل في القراءة. وعلى هذا المعنى التراثي للترتيل بالذات استند الإمام الماوردي في كتابه «الحاوي» لتجويز قراءة القرآن بالألحان الموسيقية. ومن هنا فنحن نجد اليوم في العالم الإسلامي نقابات لقراء القرآن الكريم، يتقاضى العضو فيها عن قراءته في الأفراح والأتراح أجراً يزيد في الليلة الواحدة عن راتب شهر لموظف في الدولة.

ونحن لن نستشهد بالفيروزأبادي ولا بالجواهري ولا بالزمخشري بحثاً عن المعاني الأخرى للترتيل. سنعرض فقط ما يقوله «المعجم المدرسي» الذي أصدرته وزارة التربية السورية عام ١٩٨٥: رتَلَ الثغرُ: انتظمت أسنانه وتناسقت. والرَّتل: حسن



التناسق والانتظام، والجماعة من الجند أو الخيل أو السيارات يتبع بعضها بعضاً.

فإذا عدنا إلى سورة المزمل، وجدناه تعالى في الآيات الخمس الأولى يقوله لنبيه الكريم المتلفف بالأغطية أن يقوم الليل ويرتل القرآن ويتأهب لما سيلقى عليه من وحي وذكر ثقيل. ولا يعقل مطلقاً - إذا أخذنا بالمعنى التراثي للترتيل - أن يكون التغني بالقرآن على الألحان بصوت حسن باباً من أبواب التأهب لتلقي الرسالة السماوية بمسؤولياتها الجسام.

والأخطر من ذلك كله أن جميع ترجمات القرآن إلى الإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية اعتمدت هذا المعنى التراثي تحديداً. أنظر مثلاً: ترجمة معاني القرآن إلى الإنكليزية، مجمع الملك فهد بن عبد العزيز، المدينة المنورة، ١٤١٧ هـ. وانظر أيضاً: ترجمة القرآن، ن. ج. داوود، بنغوان، بريطانيا، الطبعة الأولى ١٩٥٦. وانظر أيضاً: ترجمة معاني القرآن الكريم، عبد الله يوسف علي، مقدمة أبو الأعلى المودودي، الطبعة الأولى ١٩٣٤، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت / لبنان.

وانطلاقاً من توخي الدقة في دلالات الألفاظ نأتي على موضوعنا مباشرة وهو:

الإسلام والإيمان:

تعتبر الأدبيات الإسلامية التراثية - ومعظم المعاصرة - أن المسلمين هم أتباع محمد (ص). فالبخاري ومسلم في صحيحهما يعتبران الإيمان إسلاماً والإسلام إيماناً، فيفتتحان باب الإيمان



بحديث النبي (ص): بني الإسلام على خمس. ونخلط نحن الآن باسم الترادف بين المسلمين والمؤمنين وبين الكافرين والمشركين والمجرمين. لكننا رأينا التنزيل الحكيم يفرق بكل دقة تليق بعظمة مؤلفه وصانعه بين هذه المصطلحات جميعاً. ونقرأ قوله تعالى: ﴿إن الدين عند اللّه الإسلام..﴾ آل عمران ١٩. وقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه..﴾ آل عمران ٨٥. ونتساءل: ماهذا الدين الذي لايقبل اللّه من الخلق غيره، وما تعريفه ومواصفاته.

١ - الإسلام:

نقرأ قوله تعالى:

- ﴿أفغير دين اللّه يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون﴾ آل عمران ٨٣.
- ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات..﴾ الأحزاب ٣٥.
- ﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغياً وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا إسرائيل وأنا من المسلمين﴾ يونس ٩٠.
- ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين﴾ النمل ٩١.
- ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ الذاريات ٣٥،٣٦.



- ﴿وقال موسى ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ يونس ٨٤.
- ﴿قالت رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾ النمل ٤٤.
- ﴿.. قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾ آل عمران ٥٢.
- ﴿فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين﴾ يوسف ١٠١.
- ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل واسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون﴾ البقرة ١٣٣.

ونلاحظ في الآيات أعلاه أمرين: الأول أن نوحاً وإبراهيم ويعقوب وإسماعيل وإسحق ويوسف وموسى وعيسى وسليمان كانوا مسلمين جميعاً. والثاني أن الإسلام يرتبط بالله وحده فقط.

ونفهم أن الإسلام يقوم على مسلّمة الإيمان بالله ووحدانيته وباليوم الآخر. والمسلمة هي الأمر الذي لايمكن البرهان عليه ولايمكن دحضه علمياً. ففي مسلمة الإيمان بالله واليوم الآخر يتساوى الراسخون بالعلم وعامة الناس. ثم ننطلق من هذا الفهم لنفهم أمرين آخرين:

١- أن الإسلام دين كوني، لايقتصر على أهل الأرض فقط، بدليل قوله تعالى ﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً﴾. وهذا يعني أنه إذا كانت هناك مخلوقات عاقلة في مجرة



من مجرات هذا الكون، فالتنزيل الحكيم يقول أنها سمعت باللّه الواحد وأسلمت له طوعاً من باب الألوهية وكرهاً من باب الربوبية، وأن الدين عندها هو الإسلام بمفهوم وجود اللّه وواحديته وهو أمر في غاية المنطقية، لأن اللّه سبحانه وتعالى ربنا ورب السموات والأرض ورب كل شيء في هذه السموات والأرض وما بينهما.

٢- إن نوحاً وإبراهيم ويوسف ويعقوب وسليمان وموسى وعيسى كانوا مسلمين، ومع ذلك فهم لم يعاصروا محمداً (ص) ولم يشهدوا برسالته ولم يصوموا رمضان، مما يجعلنا نجزم بأن الإسلام والمسلمين لاعلاقة لهم بالرسالة المحمدية ولا بغيره من الرسل والأنبياء السابقين، بل ذلك مرتبط حصراً باللّه ووحدانيته. فكل من آمن باللّه واليوم الآخر (وهي مسلمة) كان مسلماً، بغض النظر عن الرسول الذي يتبعه، وعن التسمية التي نطلقها عليه. وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن باللّه واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ البقرة ٦٢.

من هذه الآيات وغيرها كثير، نفهم أن الإسلام يقوم على مسلمة بوجود اللّه، وباليوم الآخر. فإذا اقترنت هذه المسلمة بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواء أكان من أتباع محمد (ص) (الذين آمنوا) أو من أتباع موسى (الذين هادوا) أو من أنصار عيسى (النصارى) أو من أي ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث مهما كان اسمهم (الصابئين).



٢- أركان الإسلام:

بعد أن تعرفنا على الإسلام من واقع آيات التنزيل الحكيم، وفهمنا ماهو هذا الدين الذي لايقبل اللّه من عباده غيره، وعرفنا أنه يقوم على ثلاث دعائم هي الإيمان باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح، ووجدنا ذلك كله واضحاً في قوله تعالى: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى اللّه وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾ فصلت ٣٣. ننتقل لنتساءل: ماهو هذا العمل الصالح الذي يشكل قاسماً مشتركاً بين جميع الأديان السماوية، والذي يستحق فاعله - أياً كان معتقده - اسم المسلم إن اقترن بالإيمان باللّه واليوم الآخر؟ وما هي التعاليم العامة الشاملة التي جاءت في كل الكتب والرسالات، من نوح إلى محمد عليهما السلام، ناظمة ومبينة لهذا العمل الصالح؟ ونجد الجواب تفصيلاً في قوله تعالى ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه اللّه يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾ الشورى ١٣.

ونفهم أن هذه التعاليم التي بدأت بنوح هي وصايا (ما وصى به نوحاً) وأن هذه الوصايا تنامت وتراكمت منتقلة من إبراهيم إلى موسى وعيسى، وأنها لابد موجودة في الرسالة المحمدية الخاتم لقوله تعالى ﴿والذي أوحينا إليك﴾. وننظر في التنزيل الموحى، فنجد هذه الوصايا في سورة الأنعام بقوله تعالى:

﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم . . .

ألا تشركوا به شيئا . .



وبالوالدين إحسانا . .

ولاتقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم . .

ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن . .

ولا تقتلوا النفس التي حرم اللّه إلا بالحق . . ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون﴾ الأنعام ١٥١

﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده . .

وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفساً إلا وسعها . .

وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . .

وبعهد اللّه أوفوا . . ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾ الأنعام ١٥٢.

﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله . . ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ الأنعام ١٥٣ .

ونفهم أن هذه هي الوصايا العشر التي نزلت فرقاناً على موسى، وأنها الصراط المستقيم الذي ندعو اللّه في كل صلاة أن يهدينا إليه، والذين يقعد الشيطان العدو الظاهر والمخفي (المبين) عنده ليحول الناس عنه، وأنها الأركان الرئيسية للإسلام، والقاسم المشترك للناس جميعاً، وأنها الكلمة السواء التي دعا الرسل أقوامهم إليها وأنها خضعت للتراكم بدءاً من نوح وانتهاء بمحمد (ص).

فإذا نظرنا في هذه التعاليم والوصايا، وجدنا أنها تمثل فعلاً المثل العليا الإنسانية، والقانون الأخلاقي الذي لايستقيم مجتمع



بدونه، وفهمنا أن الإسلام دين عام يشمل كل أهل الأرض، يقوم على الإيمان باللّه واليوم الآخر أولاً، وبان لنا مراده تعالى في قوله ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ إذ كيف يقبل اللّه ديناً هو غير موجود فيه، ويقوم على المثل العليا والقيم الإنسانية ثانياً، هذه هي القيم التي يمكن الإضافة إليها تحت باب الحكمة والتي لاتتوقف إلى يوم القيامة ولكن لايمكن إلغاؤها أو استبدالها، وتدخل في السلوك الإنساني الاجتماعي والأسري والاقتصادي، ومن خلالها يظهر العمل الصالح، وبدونها لايوجد عمل صالح أو مجتمع صالح.

ونفهم أخيراً أن الإسلام ليس دين الرسالة المحمدية فقط، بل دين جميع الرسالات والرسل والأنبياء، وأن المسلمين ليسوا أتباع محمد (ص) حصراً، كما هو سائد اليوم، بل هم كل من آمن باللّه واليوم الآخر وعمل صالحاً والتزم بصراط المثل العليا المستقيم، هذه المثل والقيم التي تدخل ضمن فطرة الإنسان ولاتحتاج إلى برهان عليها وتكمن قوتها أنها تحمل بيناتها في ذاتها وبنفس الوقت ليست قانوناً موضوعياً يفرض نفسه منفصلاً عن الوجود الإنساني الاجتماعي الواعي.. ومن هنا نقول أن الإسلام دين الفطرة الإنسانية طبقاً لدلالة قوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾ الروم ٣٠. وهذا الدين الحنيف الذي فطر اللّه الناس عليه لاعلاقة له بصوم رمضان أو بإقامة الصلاة حيث أن الإنسان يصوم رمضان ويقيم الصلاة بالتكليف لا بالفطرة.



ثمة صفتان لهذه التعاليم والقيم والمثل العليا لابد من ايجازهما قبل ختم الحديث عن الإسلام وأركانه. الأولى أنها كل واحد متماسك لايقبل التجزئة والتبعيض، وصراط واحد لايقبل التقسيم، وهذا واضح في قوله تعالى ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه﴾. والثانية أنها لاتخضع مفردة أو مجموعة للوسع والاستطاعة. فليس هناك ايمان باللّه على قدر الوسع، ولا امتناع عن قتل النفس ضمن الاستطاعة. فالقضية في أركان الإسلام والوصايا أشبه ماتكون بما يقال في الرياضيات: إما الصفر أو الواحد ولا توسط بينهما.

نقول هذا ونحن نقرأ قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا اتقوا اللّه حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ آل عمران ١٠٢. إي أنه في الإسلام وأركانه المطلوب أن تتقي اللّه حق تقاته. فكل من يظن أن هذه الآية منسوخة فهو واهم.

٣ - الإيمـان:

ونتنقل إلى مصطلح الإيمان والمؤمنون، ونبدأ بآياته تعالى:

- ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات...﴾ الأحزاب ٣٥.
- ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم..﴾ الحجرات ١٤.
- ﴿يمنون عليك أن أسلموا، قل لاتمنوا علي إسلامكم، بل اللّه يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ الحجرات ١٧.



- ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم﴾ محمد ٢.
- ﴿ياأيها الذين آمنوا آمنوا باللّه ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل..﴾ النساء ١٣٦.

نلاحظ من الآيات أعلاه، أن الإسلام متقدم على الإيمان وسابق له، وأنه لا إيمان بلا إسلام. ولكن هل الإيمان نوع واحد، أم أن هناك نوعين من الإيمان، وهل التقوى نوع واحد، أم أن ثمة أكثر من نوع.

قلنا في تعريف الإسلام إنه الإيمان والتسليم باللّه (وجوداً ووحدانية) وباليوم الآخر وتنفيذ أوامره في العمل الصالح، وهذا هو الإيمان الأول الذي لايقبل أي إيمان آخر بدونه. ونجد هذا واضحاً في الآية ٢ من سورة محمد:

- والذين آمنوا وعملوا الصالحات الإيمان الأول باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح.

وآمنوا بما نزل على محمد الإيمان الثاني بمحمد ورسالته.

كما نجده واضحاً في الآية ١٣٦ من سورة النساء، فاللّه يطلب من الذين آمنوا باللّه واليوم الآخر أن يؤمنوا بالرسول وبكتاب رسالته، وبالكتاب الذي أنزل قبله.

الإيمان الأول - باللّه واليوم الآخر - الإسلام - مسلمين.

الإيمان الثاني - بالرسول - الايمان - مؤمنين.

وبما أن كل إيمان يقابله كفر، فقد جاءت الآية بعدها مباشرة لتقول ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن اللّه ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا﴾ النساء ١٣٧.



فإذا فتحنا سورة الحديد الآية ٢٨ نقرأ فيها ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا اللّه وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به ويغفر لكم. .﴾

ياأيها الذين آمنوا - الإيمان الأول/ الإسلام - الكفل الأول من الرحمة.

اتقوا اللّه - التقوى الأولى / الإسلام - حق تقاته.

وآمنوا برسوله - الإيمان الثاني / الإيمان - الكفل الثاني من الرحمة.

أما في سورة القصص فنقرأ ﴿وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين * أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا. .﴾ ٥٣، ٥٤.

كانوا مسلمين مؤمنين باللّه واليوم الآخر الأجر في المرة الأولى.

آمنوا بالتنزيل الحكيم الأجر في المرة الثانية.

وكما رأينا من استعراض مصطلح الإسلام والمسلمين في التنزيل الحكيم أن علاقته دائماً باللّه تعالى، نرى من استعراض مصطلح الإيمان والمؤمنين أن له علاقة بالرسل، فكل من آمن برسول كان من أتباعه المؤمنين به. ويتضح ذلك في قوله تعالى:

- ﴿ولما جاء أمرنا نجينا هوداً والذين آمنوا معه برحمة منا. .﴾ هود ٥٨.

- ﴿ولما جاء أمرنا نجينا صالحاً والذين آمنوا معه برحمة منا. .﴾ هود ٩٤.



أما من آمن بموسى فقد سماهم التنزيل الحكيم الذين هادوا، ومن آمن بعيسى سماهم النصارى إما لأنهم نصروه وكانوا من أنصاره أو لأنهم من بلدة الناصرة، ومن آمن بمحمد سماهم المؤمنين. وذلك واضح في قوله تعالى:

- (يا أيها النبي حسبك ومن اتبعك من المؤمنين..) الأنفال ٦٤.

- ﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا اللّه ورسوله..﴾ المائدة ٢٢.

- ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا باللّه ورسوله ثم لم يرتابوا..﴾ الحجرات ١٥.

فإذا وقفنا أمام قوله تعالى ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله..﴾ البقرة ٢٨٥.

نفهم أن هناك إيماناً باللّه وملائكته يضاف إلى إيمان ثان بالرسل والكتب، وبخاتم أولئك الرسل وبآخر هذه الكتب.

٤ - أركان الإيمان:

قلنا في تعريف أركان الإسلام، كما استقيناه من آيات التنزيل الحكيم، إنها الإيمان باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح، وأنها مجموعة في الصراط المستقيم المتجسد في الوصايا والمثل العليا والقيم الأخلاقية، ونتابع هنا تعريف أركان الإيمان بالرسل والكتب والرسالات.

يقول تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح



فيما طعموا إذا مااتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا واللّه يحب المحسنين﴾ المائدة ٩٣ . ونفهم أن (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) هم المسلمون الذين آمنوا باللّه واليوم الآخر وعملوا صالحا، وأن التقوى الأولى في الآية هي تقوى الإسلام (حق تقاته) التي تتجلى بالالتزام بالأعمال الصالحة، ونفهم أن الذين آمنوا في (ثم اتقوا وآمنوا) هم المؤمنون الذين آمنوا بالرسول وبالكتاب المنزل عليه، وأن التقوى الثانية في الآية هي تقوى الإيمان (مااستطعتم) التي تتجلى بالالتزام بتكاليف الإيمان وأداء شعائره من صلاة وزكاة وصوم وحج. ثم نفهم أخيراً أن هناك تقوى ثالثة في قوله (ثم اتقوا وأحسنوا) هي تقوى الإحسان، الحاصلة من جمع تقوى الإيمان مع تقوى الإسلام. ثم يختم تعالى هذا كله مشيراً إلى أن الظفر بمحبة اللّه مرتبط بتقوى الإحسان.

ومن هنا نفهم الفرق الأساسي في أن الإسلام فطرة (مثل عليا) لكل أهل الأرض وأن الإيمان تكليف ضد الفطرة (لايكلف اللّه نفساً إلا وسعها) وهو الذي يميز أتباع الرسالة المحمدية عن غيرهم، فأتباع محمد (ص) لايُميزوا ببر الوالدين ولا بالوفاء بالكيل والميزان ولا بالامتناع عن شهادة الزور. فهي عامة شاملة، بل يميزون بالصلاة الشعائرية والصوم. لذا حصل هذا الخلط من أن أركان الإيمان أصبحت أركان الإسلام وهو من باب الأنانية ووقف الجنة على أتباع محمد (ص).

لقد قلت أنني لم آت بجديد في لتمييز بين الإسلام والإيمان بعد أن ميز الذكر الحكيم بينهما كما رأينا. وكما ميز بينهما العديد



من الأئمة منذ القرون الهجرية الأولى. وأن دوري اقتصر على إعادة ترتيب الأولويات التي يمكن في الختام أن نصوغها على الشكل التالي:

- الأولوية الأولى:

وهي الإسلام والإيمان باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح (المثل العليا) التي ننطلق منها ونرتكز على بنودها ووصاياها في التعامل مع كل أهل الأرض، لأن معظمهم مسلمون، ولأن هذه المثل والقيم مقبولة عندهم لايرفضها أحد وعلينا ترسيخها في الدولة والمجتمع، وتوضيح أن الإيمان بالرسل وإقامة شعائر الإيمان من صلاة وزكاة وصوم وحج، لايكفي بل ولا يكون بدون هذه المثل والقيم أو بعيداً عنها. وعلينا أيضاً تعميق فهم الناس لمصطلح الإسلام والمسلمين، وتوضيح أنهم ليسوا أتباع النبي العربي محمد (ص) حصراً، بل هم جميع من أشار إليهم تعالى بقوله ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين * بلى من أسلم وجهه للّه وهو محسن فله أجره عند ربه ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ البقرة ١١١، ١١٢.

وأخيراً علينا أن نؤكد في كل أدبياتنا ومجالسنا على أن العمل الصالح الحسن ركن من أركان الإسلام، وأن كل أهل الأرض من المسلمين مطالبون به، وأنه وحده معيار الجرح والتعديل وميزان التقييم بين الناس، وتوضيح أن أبواب العمل الصالح متعددة ومفتوحة على مصراعيها ليوم القيامة، وأن الإبداع والتفنن فيها



مطلوب ومأجور، لأن كل ماينفع الخلق يدخل تحت عنوانها على مدى العصور والدهور.

- الأولوية الثانية:

وهي أن شعائر الإيمان (الصلاة والزكاة والصوم والحج) خاصة بالمؤمنين من أتباع محمد (ص) ولامعنى لها بعيداً عن الإسلام لله والعمل الصالح، وأنها شعائر خاصة لاتحمل الطابع العالمي ولا الطابع السياسي، وأنها تكاليف شعائرية لا إبداع فيها ولا تفنن، بل لايجوز أن يكون فيها، لأن الإبداع فيها بدعة، سواء بالزيادة أو بالنقص، فالإبداع في الإسلام حسن محمود، والابتداع في الإيمان قبيح مذموم.

لقد اختلطت عندنا الأولويات، فأخذ ثانويها مكان هامها، واحتل ثانيها محل أولها. وتقدم فيها ما هو من الإيمان على ما هو من الإسلام، حتى صار إفطار يوم في رمضان بالفكر السائد الشائع أخطر من الغش في المواصفات، والسهو عن صلاة بوقتها أكبر من إخسار الكيل والميزان.

ولعل تتبع أسباب هذا الخلط في الأولويات، وتقسيمها إلى أبوابها، من تاريخية ومذهبية وسلطوية، يفيد كثيراً في عملية إعادة ترتيب الأولويات ووضع النقاط على الحروف، لولا أن لهذا مجالاً آخر، يقع تحت عنوان آخر، قد لايتسع له مقالنا هذا.

وأخيراً نسأل السؤال التالي: إن ما يقال عنه الآن صحوة إسلامية.. هل هو فعلاً صحوة إسلامية؟؟



الإسلام والإيمان (٢)

لقد أنهينا مقالنا السابق بسؤال هو: هل ما يسمى بالصحوة الإسلامية هو فعلاً كذلك؟ وقد أعطينا فكرة في المقال عن الإسلام والإيمان. ولنوضح مفهوم الصحوة نقول ما يلي:

أول مؤشرات الصحوة هو وعي أن حرية الاختيار بين الخير والشر والفجور والتقوى والطاعة والمعصية هي كلمة اللّه التي سبقت لأهل الأرض جميعاً وقامت المساءلة طبقاً لهذه الحرية.

فنحن نطيع اللّه بملء إرادتنا، ونعصيه بحرية اختيارنا. وإن الجهاد في سبيل حرية الاختيار لأي إنسان على الأرض بغض النظر عن ملته وعقيدته هو الجهاد في سبيل اللّه، وقد تأخذ شكل العنف في بعض الشروط الموضوعية، وتأخذ أشكال كثيرة أخرى غير العنف. فالبلاد التي يساق فيها الناس إلى المساجد بالعصا وتُحَجَّب فيها النساء بالقوة فإن كلمة اللّه فيها هي السفلى، والبلاد التي تمنع فيها الصلاة ويمنع فيها الحجاب بالإكراه فإن كلمة اللّه فيها هي السفلى أيضاً. وكلما تقلصت مساحة حرية الاختيار عند شعب من الشعوب ازداد قرباً من المملكة الحيوانية وازداد بعداً عن اللّه، لأن اللّه حر ونحن متحررون، واللّه عليم ونحن متعلمون،



وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي يكونوا عباداً لي يطيعونني بملء إرادتهم ويعصونني بحرية اختيارهم. وهذه الآية لاعلاقة لها بصوم أو زكاة أو حج.

فالناس عباد اللّه وليسوا عبيد اللّه. فالعباد لهم حرية الاختيار ابتداء من الحرية الشخصية وانتهاء بالحرية السياسية وما بينهما، والعبيد ليس لهم حرية الاختيار. ويعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان خير تعبير عن إعلان أن كلمة اللّه هي العليا. ومن هذه الحرية تنتج التعددية واختلاف وجهات النظر وتنتج جدلية المجتمعات قاطبة. وعلينا ترسيخ قيمة الحرية في الضمير الإسلامي على أنها القيمة العليا وهي قبل العدالة. فالأحرار (عباد اللّه) يستطيعون أن يقيموا العدالة، والعبيد لايقدرون على شيء.

إن مفهوم العبودية على أنها للّه الذي نسمعه صباح مساء رسَّخ في أنفسنا الذل والضِّعَة والصِّغار. وأصبحت هذه الصفات ضمن عقليتنا وثقافتنا، فاللّه لم يطلب العبودية من أحد وإنما هي العبادية. ونحن عباد اللّه في الدنيا، وعبيده يوم الحساب لانتفاء الخيارات هناك. وإن ترسيخ ثقافة العبودية حوَّلَ الناس من مجتمعات إنسانية إلى قطعان قابلة للإنقياد من قبل المستبدين الطغاة.

بما أن الإسلام دين الفطرة ويحمل الطابع العالمي الإنساني فنحن نحقق الصحوة الإسلامية بالأمور التالية:

- في كل بلد دخل الفرد فيه مرتفع والبطالة فيها قليلة، فإن الإسلام بخير، وكل من يعتقد أن أرزاق الإنسان مكتوبة سلفاً فهو واهم طبقاً لآيات التنزيل الحكيم.



- في كل بلد العناية الصحية فيه متوفرة من طب ومشافي بهدف إطالة عمر الإنسان ليعيش بصحة جيدة فالإسلام بخير، وكل من يعتقد أن الأعمار مكتوبة على الناس سلفاً فهو واهم، لأنه طبقاً للتنزيل الحكيم فالأعمار غير ثابتة.

- في كل بلد القضاء فيه نزيه، وشهادة الزور فيه قليلة ونادرة وعقوبة شهادة الزور والفساد والرشوة عالية فالإسلام بخير.

- في كل بلد يكون فيه الاعتناء بالمياتم والأيتام مهما كانت ملتهم وأصلهم وفيه جمعيات خيرية كثيرة فالإسلام بخير.

- في كل بلد مواصفات الإنتاج متقدمة ودقيقة، ومخالفة المواصفات نادرة وعقوبة مخالفتها شديدة، والمواد الغذائية والمواد الترفيهية والرياضية متوفرة، فالإسلام بخير.

- في كل بلد علاقات الحلال فيه بين الذكر والأنثى متوفرة وسهلة، وانتقال الثروة بين الأفراد بالوصية لا بعلم الفرائض المزعوم فالإسلام بخير.

وبكلمات مختصرة: إن أحسن وسيلة للتعبير عن الصحوة الإسلامية وقيم الإسلام هي منظمات المجتمع المدني ابتداء من الجمعيات ومروراً بالنقابات وانتهاء بالأحزاب السياسية. وقد فشل السادة العلماء الأفاضل في تقديم الإسلام والإيمان إلى العالم بشكله العالمي والإنساني. بل أصروا على قيم العبودية والآخرة لأنه لايوجد عندهم ما يقدموه للناس في هذه الدنيا. وكذلك فشلت الحركات الإسلامية السياسية في برامجها.

أما الصحوة الإيمانية فتتمثل بما يلي:



١ . إذا زاد عدد صائمي رمضان فالإيمان بخير.

٢ . إذا زاد عدد دافعي الزكاة وزادت قيمة الزكاة فالإيمان بخير، وبما أن الزكاة عمل اجتماعي له علاقة بالغير ليس كالصلاة والصوم والحج فهناك زكاة الإسلام وزكاة الإيمان.

٣ . إذا زاد عدد مقيمي صلاة الجنازة فالإيمان بخير.

٤ . حب الرسول (ص) من الإيمان.

أي نختصر الإيمان والإسلام بالجملتين التاليتين:

كل فضيلة وعمل صالح وإيجابي ليس وقفاً على أتباع الرسالة المحمدية هو من الإسلام، وهذه الفضائل لاعلاقة للسنة النبوية بها، لأن الناس عرفوها دون أن يؤمنوا برسالة محمد (ص) ودون أن يدروا بهذه الرسالة، وعرفوها قبل ومع وبعد هذه الرسالة.

كل فضيلة وعمل صالح لا يقوم به إلا أتباع الرسالة المحمدية فهو من الإيمان. والإيمان تابع للإسلام وبعده لاقبله. وإن الأطروحة التي تقول أن الإسلام يجبُّ ما قبله غير صحيحة لأنه لايوجد شيء قبل الإسلام وإنما الصحيح هو (الإيمان يجبُّ ما قبله) لذا قال في سورة محمد بأن الذين دخلوا في الإيمان برسالة محمد بعد الإيمان باللّه (كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم). وهنا نلاحظ أمراً هاماً هو أن الإسلام بعد الإيمان باللّه واليوم الآخر مجاله الدنيا حصراً، وهو طريق الآخرة. أما الإيمان مع أركانه فلا علاقة له بالدولة وبالمنظمات المدنية، وإنما هو مرتبط بالمجتمع فقط. وهنا نفهم معنى فصل الدين عن الدولة. وإن قال قائل: أين الأحكام من عقوبات وإرث وزواج؟ فأقول سأفصّلها في حينها.



فإذا أخذنا بلدا مثل مصر مثلاً، ووضعنا المقاييس المذكورة أعلاه وقارنا الأحوال ما بين عام ١٩٧٠ وعام ٢٠٠٤ فأننا نحكم بسهولة أن الإسلام تراجع وزادت الغفوة، لا الصحوة، وإنه في بلاد كثيرة من التي لاتسمي نفسها بلادا إسلامية الإسلام فيها بخير أكثر مما هو عندنا بكثير.

أما الصحوة التي نراها فهي صحوة إيمانية وهي لاتسمن ولا تغني من جوع بالنسبة لبناء الدول والحضارات، لأن الفائدة منها فردية أخروية. وهكذا نرى أن التركيز في البرامج الدينية يتم على الشعائر والذكر والتلاوة والدعاء والجنة والنار والموت. وأصبح الإنسان الذي يحب الحياة ويكره الموت يشعر أنه مذنب ويستغفر اللّه، وأصبحت ثقافة الموت هي الشائعة عوضاً عن ثقافة الحياة. وكذلك التركيز على شعائر الإيمان لايضر المستبدين في شيء ولا يهددهم مثقال ذرة.

- الإجرام والمجرمون

إذا أردنا تعميق فهمنا للإسلام والمسلمين في التنزيل الحكيم، فما علينا إلا أن ننظر في تعريف المصطلح المضاد للإسلام وهو الإجرام، والمصطلح المضاد للمسلمين وهو المجرمين في قوله تعالى:

﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين * مالكم كيف تحكمون﴾ القلم ٣٥، ٣٦.

لقد ورد الأصل «جرم» ومشتقاته ٦٧ مرة في التنزيل الحكيم. وهو أصل واحد في اللسان العربي يعني القطع. ومنه سميت



الأجرام السماوية أجراماً لأنها منفصلة مقطوع بعضها عن بعض.
ومنه جاء قوله تعالى: ﴿لا جرم أنهم في الآخرة هم الخاسرون﴾ النحل ١٠٩، أي أن خسارتهم في الآخرة أمر مقطوع ومبتوت به.

وإذا كان المصطلح القانوني المتداول اليوم، يسمي السارق والقاتل والغاصب مجرماً، فإن الأصل في ذلك أن المجرم هو الذي قطع صلته بالمجتمع وقوانينه وانطلق يجري على هواه. تماماً كالمجرم في التنزيل الحكيم، الذي قطع صلته باللّه، فأنكر وجوده، وكفر باليوم الآخر، وكذب بالبعث والحساب. وهو ما نطلق عليه بمصطلحنا المعاصر اسم «الملحد».

ونقرأ قوله تعالى:

- ﴿.. ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون﴾ القصص ٧٨.
- ﴿وامتازوا اليوم أيها المجرمون﴾ يس ٥٩.
- ﴿ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون﴾ الروم ١٢.
- ﴿يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام * فبأي آلاء ربكما تكذبان * هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون﴾ الرحمن ٤١، ٤٢، ٤٣.
- ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين﴾ النمل ٦٩.
- ﴿كذلك نفعل بالمجرمين * ويل يؤمئذ للمكذبين﴾ المرسلات ١٨، ١٩.

ونحن هنا مع الآيات أمام صور تصف مجرمين ينكرون البعث، ويكفرون بوجود اللّه، ويكذبون باليوم الآخر، قاموا من



أجداثهم بعد نفخة الصور الثانية، فرأوا رأي العين ما كانوا يكذبون بوجوده، فبهتوا دهشة، وبان ذلك على وجوههم، إلى حد لا يحتاجون معه إلى سؤال وجواب، فهم يؤخذون بدلالة ما ارتسم على وجوههم، ليصلوا النار التي كانوا بها يكذبون.

أما لماذا لا يسأل المجرمون عن ذنوبهم، فسببه واضح تماماً. أولاً لأن المجرم إنسان ملحد لا يؤمن بوجود اللّه، وهذا وحده كاف لأن يعطيه تذكرة مرور إلى جهنم دونما حاجة إلى ميزان أو حساب، إذ ليس له بالأصل أي كشف حساب مفتوح عند اللّه بحكم قطعه لصلته به. ثانياً لأن الذنوب مع اللّه كترك الصلاة وإفطار رمضان وإخسار الكيل وتطفيف الميزان، ذنوب قابلة للأخذ والرد والتكفير والمغفرة، لو أن صاحبها آمن مبدئياً باللّه واليوم الآخر. أما مع المجرم فلا حاجة للسؤال عن الذنوب، وقد تحقق الإجرام باللّه والتكذيب بيوم الدين، وقطع الصلة مع اللّه واليوم الآخر.

ومن هنا. . من قولنا بقطع الصلة. . نفهم قوله تعالى:

- ﴿إلا أصحاب اليمين * في جنات يتساءلون * عن المجرمين * ما سلككم في سقر * قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين * وكنا نخوض مع الخائضين * وكنا نكذب بيوم الدين﴾ المدثر ٣٩-٤٦.

الصورة هنا لأصحاب اليمين في الجنة، يسألون المجرمين ماذا أوصلكم إلى النار؟ فيجيب المجرمون: لأننا لم نعتنق الإسلام



نظرياً وعملياً. لم نسلّم بوجود اللّه فقطعنا صلتنا به ﴿لم نك من المصلين﴾ ولم نسلّم باليوم الآخر ﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾، ولم نقدم عملاً ينفع الخلق ﴿لم نك نطعم المسكين﴾ بل عملنا ما يسيء ويضر ﴿وكنا نخوض مع الخائضين﴾، إلى أن رأينا يقيناً كل ذلك حاضراً، فانتهينا إلى ما ترون.

ولقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المصلين في الآية هم مقيمو الصلاة، إلا أننا حين رجعنا إلى آيات التنزيل الحكيم، لم نجده يطلق اسم المصلين على القائمين بالصلاة هذا من جهة، من جهة أخرى ترك الصلاة أو الصيام لا علاقة له بالإيمان باللّه واليوم الآخر، ومرتكبوها ليسوا مجرمين، بحيث ينطبق عليهم وصف التنزيل الحكيم. نقول هذا ونحن نستذكر قوله تعالى: ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين * فذلك الذي يدعّ اليتيم * ولا يحضّ على طعام المسكين * فويل للمصلين * الذين هم عن صلاتهم ساهون * الذين هم يراؤون * ويمنعون الماعون﴾ سورة الماعون.

فالشبه كبير بين سورة المدثر وسورة الماعون، لأن التكذيب بيوم الدين كالكفر بوجود اللّه، يخرج الإنسان من دائرة الإسلام إلى دائرة الإجرام، ولهذا فنحن أميل إلى أن المقصود في السورتين بالمصلين، هو الصلة وليس الصلوة، وأميل في فهم الآيات على النحو الذي أسلفناه، لأن لنا في المصلين ومقيمي الصلاة قولاً نفصله فيما بعد.

ونعود إلى سورة المدثر وإلى قوله تعالى: ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾.

لقد قلنا إننا نميل إلى اعتبار المصلين في الآية من الصلاة



الصلة وليس من الصلوة الركوع والسجود، وذلك بدلالة ما سلف قوله، مضافاً إليه أمرين:

١- يقول تعالى في سورة المدثر الآية ٢٦: ﴿سأصليه سقر﴾. والمقصود هو الوليد ابن المغيرة، الذي أدبر واستكبر حين سمع التنزيل الحكيم، وقال إنه سحر من قول البشر.

والوليد بن المغيرة بحسب المصطلح القرآني مجرم كافر بوجود اللّه منكر ليوم القيامة مكذب بالبعث، واللّه سبحانه سيصليه سقر لهذا السبب. فحين يسأل أصحاب اليمين المجرمين ما سلككم في سقر، فإننا نفهم بأن الوليد من بين هؤلاء المجرمين الكافرين بوجود اللّه المكذبين بيوم الدين!! ونرى من السطحية بمكان أن يجيب الوليد بأن سبب دخوله النار، هو أنه لم يكن من مقيمي الصلوة.. إذ لا تعد الصلوة بجانب الإجرام شيئاً مذكوراً.

٢- لا خلاف في أن سورة المدثر وسورة الماعون من السور المكية، بينما نزلت الصلوة في المدينة المنورة (أو في المعراج كما يقولون (؟)) وحدث هذا في آخر المرحلة المكية بعد سورة المدثر. فكيف يعقل أن يعتبر الوليد نفسه تاركاً لأمر لم يعاصر التكليف به، بل والأكثر من ذلك، أن يعتبرها أحد أسباب دخوله النار. علماً أنه في ذلك الوقت لم يكن الصحابة أنفسهم قد أقاموا الصلوة.

إن للمجرمين في التنزيل الحكيم صفات مميزة يعرفون بها:

١- فهم لا يخفون أنفسهم ﴿يعرف المجرمون بسيماهم..﴾ الرحمن ٤١.

٢- ويضحكون من المسلمين المؤمنين باللّه واليوم الآخر



ويستهزئون بهم ﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون﴾ المطففين ٢٩.

٣- وقطعوا كل صلة لهم بالله، بدلالة تسميتهم مجرمين.

٤- ليس لهم وقفة أمام الله في الآخرة، وليس لهم كشف حساب مفتوح عنده، إذ ليس مع الإجرام ذنب ﴿.. ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون﴾ القصص ٧٨.

٥- المجرمون المكذبون المستهزئون حصة الله تعالى في الحياة الدنيا، لقوله:

- ﴿فذرني ومن يكذب بهذا الحديث، سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ القلم ٤٤.

- ﴿إنا كفيناك المستهزئين﴾ الحجر ٩٥.

وهذه الصفات التي اختاروها لأنفسهم، هي التي تدخل بهم إلى أعمق وديان جهنم، وتميزهم عن المسلمين المؤمنين الذين شاب صلوتهم المكتوبة سهو أو غفلة لسبب أو لآخر.

وهكذا نرى أن قوله تعالى ﴿فويل للمصلين * الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ تعني المسلم الذي انتقل من حالة الإسلام إلى حالة الإجرام، أي أنه كان مسلماً فانتقل إلى الإلحاد، ولاتعني مطلقاً المتقاعس عن أداء الصلوات الخمس.

ونختم مقالنا بقولنا إن الإسلام لا يتم إلا بالصلة بالله (الإيمان بالله واليوم الآخر) وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين * لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ الأنعام ١٦٢، ١٦٣.



نلاحظ في آيتي الأنعام أن الصلاة جاءت من الصلة وجاء في آخر الآية ذكر المسلمين. أما قوله ﴿.. وأنا أول المسلمين﴾ فتعني أن الإسلام الذي بدأ بنوح آل إلي، أي انتهى بي، وإلا فكيف يكون نوح من المسلمين وإبراهيم أبا المسلمين ثم يصبح محمد أول المسلمين؟ هنا الأول بمعنى النهاية والمآل. وهذا ينطبق مع قوله تعالى:

وأنا أول المسلمين ⟸ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا.

وأنا أول المسلمين ⟸ ولكن رسول الله وخاتم النبيين.

كما ورد في سورة المعارج وهي مكية قوله تعالى:

- ﴿إن الإنسان خلق هلوعا * إذا مسه الشر جزوعا * وإذا مسه الخير منوعا * إلا المصلين * الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ المعارج ١٩-٢٣. وكذلك قوله تعالى:

- ﴿والذين هم بشهاداتهم قائمون والذين هم على صلاتهم يحافظون * أولئك في جنات مكرمون﴾ المعارج ٣٣-٣٥. ونلاحظ أن الصلاة جاءت في الحالتين من الصلة وليس من الصلوة، لأن سورة المعارج من السور المكية.

المصلون ومقيمو الصلاة:

لقد رأينا أن من الضروري توضيح معنى الصلاة، جرياً وراء التوفيق ورفع اللبس بين قوله تعالى في سورة الماعون ﴿فويل للمصلين * الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ واعتبار هذا القول موجهاً للمتقاعس عن أداء الصلاة بأوقاتها، كما ترى كتب



التفسير، وبين قوله تعالى في سورة المرسلات ﴿ويل يؤمئذ للمكذبين * . . . * كذلك نفعل بالمجرمين﴾.

واللبس يتلخص في أن اللّه سبحانه يتوعد المؤمن المتقاعس عن الصلاة بالويل (وهو واد سحيق من وديان جهنم)، ويتوعد به في ذات الوقت المجرمين المكذبين. ومن المستحيل أن يستوي في عدل اللّه سبحانه المسلم المؤمن المقصر في أداء الشعائر، والمكذب المجرم الكافر بوجود اللّه والمنكر للبعث ولليوم الآخر، وهو الذي يقول في محكم تنزيله:

- ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين * مالكم كيف تحكمون﴾ القلم ٣٥، ٣٦.

والحل في رأينا، يكمن في مفهوم الصلاة ذاتها. فقد وردت الصلاة في التنزيل الحكيم بمعنيين محددين يختلف أحدهما عن الآخر في الشكل، ويلتقي معه في المضمون، فالصلاة في الحالتين صلة بين العبد وربه أساسها الدعاء. ولكن هذه الصلة أخذت منذ إبراهيم شكلين هما:

١- صلة بين العبد وربه قالبها الدعاء، لا تحتاج إلى إقامة وطقوس، يؤديها كل إنسان له باللّه صلة على طريقته الخاصة. (وقد وردت في التنزيل الحكيم «الصلاة» بالألف). ومن يقوم بها هو من المصلين، إذ يكفي أن تقول (يارب ساعدني) أو تقول (سبحان اللّه وبحمده) حتى تكون من المصلين.

٢- صلة بين العبد وربه، لها طقوس وحركات محددة خاصة بها، كالقيام والركوع والسجود والقراءة، وتحتاج إلى إقامة، أي



على الإنسان أن يقوم ليؤديها. (وقد وردت في التنزيل الحكيم «الصلوة» بالواو). وهي من شعائر الإيمان.

فإذا أردنا أن نفرق بين كل من هذين المعنيين في التنزيل الحكيم، فما علينا إلا أن ننظر في قوله تعالى:

- ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر اللّه وإقام الصلوة وإيتاء الزكاة، يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والإبصار﴾ النور ٣٧. هنا الصلوة (بالواو).

- وفي قوله تعالى:

- ﴿ألم تر أن اللّه يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه، واللّه عليم بما يفعلون﴾ النور ٤١. هنا الصلاة (بالألف).

ونلاحظ أن الصلوة وردت في الآية الأولى بالواو، وبعد فعل الإقامة، ونفهم هنا أنها بمعنى القيام والركوع والسجود، أما في الآية الثانية، فقد وردت الصلاة بالألف (صلاته)، والحديث فيها عن الطيور. ولما كنا نعلم أن الطيور لا تقيم الصلوة الطقسية المحددة بالركوع والسجود والقيام والقعود، فإننا نفهم أنها هنا بمعنى الصلة مع اللّه. وهي صلة تسبيح ودعاء يعلمها الطير ولا نعلمها نحن، لولا أن أخبرنا تعالى بوجودها.

نخلص إلى أن التنزيل الحكيم قد ميز في النطق سماعاً من جبريل وفي الخط كتابة بعد التدوين، بين الصلوة والصلاة. ليدلنا على وجوب تمييز المعنى المقصود من الأولى وأنها القيام والقعود والركوع والسجود، والمعنى المقصود من الثانية وأنها صلة تسبيح



ودعاء تنبع من إقرار بوجود صلة بين العبد وربه. فإذا وقفنا أمام قوله تعالى:

﴿إن اللّه وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾ الأحزاب ٥٦.

وفهمنا أن فعل «يصلون» وفعل «صلوا» هو من الصلوة، يصير معنى الآية أن اللّه وملائكته يقومون ويقعدون ويركعون ويسجدون على النبي، سبحانه وتعالى علواً كبيراً. وأن على الذين آمنوا أن يركعوا ويسجدوا أيضاً على النبي.

ولكن الفعلين في الآية من الصلاة، أي الصلة، فيصبح معنى الآية أن هناك صلة بين اللّه وملائكته من جهة، وبين النبي من جهة ثانية، وأن اللّه يطلب من المؤمنين أن يقيموا صلة بينهم وبين النبي، قال بعضهم إنها الدعاء. وأنا أرى أنها أكثر من ذلك، ففي أذان الصلوة ذكر للّه والرسول، وفي القعود الأوسط والأخير ذكر للنبي ولإبراهيم. ذكر النبي لأنه أبو المؤمنين، وذكر إبراهيم لأنه أبو المسلمين.

وأرى أن اللّه وملائكته يصلون على النبي، والمطلوب منا نحن أن نصلي عليه ونسلم. ومن هنا فإن من الخطأ الفاحش أن نقول «اللهم صل وسلم على محمد» أو أن نقول «صلى اللّه عليه وسلم» لأن اللّه يصلي على النبي ولا يسلم، والمطلوب منا نحن أن نصلي ونسلم.

فالقاسم المشترك بين اللّه وملائكته من جهة، والمؤمنين من جهة أخرى هو الصلاة على النبي، إلا أن ثمة خصوصية للمؤمنين فقط هي التسليم، ولهذا قال (.. وسلموا تسليما) ولم يقل



(وسلموا سلاما). أي أن علينا نحن المؤمنين أن نسلم بوجود هذه الصلة بين اللّه وملائكته والنبي، وبيننا نحن وبين النبي فالتسليم هو الإذعان والقبول بلا قيد ولا شرط، كما في قوله تعالى:

- ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا اللّه ذكراً كثيراً * وسبحوه بكرة وأصيلا * هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور، وكان بالمؤمنين رحيما﴾ الأحزاب ٤١، ٤٢، ٤٣.

اللّه وملائكته هنا يصلون على المؤمنين.. فهي ليست صلوة، بل صلة وصلاة عمودها الهدى وقائمها الرحمة. ونتابع قوله تعالى:

- ﴿إن اللّه وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾ الأحزاب ٥٦.

اللّه وملائكته هنا يصلون على النبي، باعتبار النبي من المؤمنين الذين خاطبتهم الآية ٤٣، ثم يأتي أمر اللّه للذين آمنوا أن يصلوا هم أيضاً عليه ويسلموا تسليما.

ويقف المؤمنون حائرين.. لأن صلاة اللّه وملائكته على النبي هدى ورحمة، وهم لا يملكون للنبي هدى ولا يملكون له رحمة.. فكيف يصلون عليه؟.. وتنزل الآيتان بعدها مباشرة:

- ﴿إن الذين يؤذون اللّه ورسوله لعنهم اللّه في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذاباً مهينا * والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوه فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبينا﴾ الأحزاب ٥٧، ٥٨.

هنا اتضحت الصورة وتلاشت الحيرة وانكشف اللبس. فاللّه وملائكته يصلون على المؤمنين رحمة وهدى، ويصلون على النبي



باعتباره من المؤمنين أيضاً رحمة وهدى، وهذا كله منسوباً إلى اللّه ومن زاويته. أما من زاوية المؤمنين، فهم مأمورون بالصلاة على النبي. لكن النبي بالنسبة إليهم رسول، وإذا ما أمرت الآية ٥٨ بكف الأذى مطلقاً وبكل أنواعه عن المؤمنين والمؤمنات والنبي من بينهم، فإن الآية ٥٧ تشير إلى أن إيذاءه كرسول أبلغ أثراً، وأشد عند اللّه عقاباً، فالذي يؤذي الرسول يطرد من الرحمة (التي وردت في الآية ٤٣) في الدنيا والآخرة.

ويتعرض لما أعده اللّه له من عذاب مهين. أما لماذا أمرنا بالصلاة على النبي من مقام النبوة وليس من مقام الرسالة، (أي لم يقل يصلون على الرسول) فهذا أمرٌ له بحث خاص. وكذلك صلاتنا على النبي هو عدم تعريضه للأذى. وإيذاؤه يكون بالبهتان إلى ما ينسب له من أقوال، ونقول بأن أقواله هذه هي وحي، فهذا إيذاء للّه وللرسول (ص)، ولا أرى أمة آذت اللّه ورسوله كأمتنا في القرن الأول الهجري بقدر ما انتحلوا عليه من أقوال وكلها بهتان نسبوها له وللّه سبحانه.

والذين انتحلوا عليه هم من أمته وقومه، ولم يأتوا من الصين أو من بلاد الفرنجة. وقد ابتدع السادة العلماء الأفاضل علماً قائماً بذاته اسمه الجرح والتعديل وطبقات الرجال، ولكن لم يقولوا لنا لماذا ابتدعوا هذا العلم الذي لم يسبق له مثيل بهذا الحجم في التاريخ كله وهل هذا خير القرون؟

لقد ورد الأصل (صلو) ومشتقاته في التنزيل الحكيم ٩٩ مرة، جاء لفظ (الصلوة) بالواو في ٦٧ موضعاً منها. ونلاحظ في هذه المواضع أن الصلاة ارتبطت بالإقامة حيناً وبالزكاة حيناً أو دل



سياق الآية بمعناها العام أن المقصود هو القيام والقعود والركوع والسجود، وليس الصلة.

ونقرأ قوله تعالى:

- ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون﴾ البقرة ٣.

- ﴿وجعلني مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصلوة والزكاة ما دمت حيا﴾ مريم ٣١.

- ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر اللّه وعن الصلوة فهل أنتم منتهون﴾ المائدة ٩١.

أما حين تأتي مضافة فنجدها حيناً بالواو وحيناً بالألف.

- ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم، إن صلوتك سكن لهم، واللّه سميع عليم﴾ التوبة ١٠٣.

- ﴿قل ادعوا اللّه وادعوا الرحمن، أيا ما تدعون فله الأسماء الحسنى، ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ الإسراء ١١٠.

لكنها في الحالتين لا تخرج عما ذكرنا. فالصلوة في التوبة، والصلاة في الإسراء هي الصلة بالدعاء، كما هو واضح.

وكما أن فعل الصلاة والصلوة واحد، صلى / يصلي / صل/ يصلون، فكذلك الجمع منهما واحد. فالصلوات جمع الصلاة بمعنى الصلة، والصلوات جمع الصلوة بمعنى الركوع والسجود. يقول تعالى:



- ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة، وأولئك هم المهتدون﴾ البقرة ١٥٧.

- ﴿ومن الأعراب من يؤمن باللّه واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند اللّه وصلوات الرسول..﴾ التوبة ٩٩. وهي هنا جمع الصلاة بمعنى الصلة.

- ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا للّه قانتين﴾ البقرة ٢٣٨.

وهي هنا جمع الصلوة وهي الركوع والسجود. ومن المفيد أن نشير استطراداً إلى أن المقصود بالصلوة الوسطى في الآية، هي الصلوة المعتدلة الخاشعة المطمئنة التي تكاملت أركانها بلا إفراط ولا تفريط، وليست صلوة العصر كما يحلو لبعض المفسرين أن يزعموا. وإن مفهوم الوسطية هو أن نكون من أحسن الأمم ولا يعني كما يقال حالة بينَ بين.

فإذا سأل سائل عن قوله تعالى:

- ﴿قالوا يا شعيب أصلوتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا..﴾ هود ٨٧.

- ﴿الحمد للّه الذي وهب لي على الكبر اسماعيل واسحق، إن ربي لسميع الدعاء * رب اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي، ربنا وتقبل دعاء﴾ إبراهيم ٣٩، ٤٠.

وهذا يعني أن الصلوة بركوعها وسجودها وقيامها وقعودها كانت معروفة منذ إبراهيم.. فأين ضاعت هذه الصلوة ولم تصل إلى عهد النبي (ص)؟ نقول، لقد جاء جواب ذلك في صورة مريم بقوله تعالى:



- ﴿أولئك الذين أنعم اللّه عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا واجتبينا، إذ تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكيا فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات، فسوف يلقون غيا﴾ مريم ٥٨، ٥٩.

ونفهم هنا ان صلوة الركوع والسجود التي كانت عند إبراهيم واسماعيل وشعيب وعيسى وزكريا قد ضاعت عند الخلف من بعدهم، لكن صلاة الصلة باللّه بقيت موجودة ولم تنقطع، بدليل قوله تعالى عن مشركي العرب:

- ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن اللّه..﴾ لقمان ٢٥.

فالمشركون يعرفون أن الخالق هو اللّه، وعلى هذا فقد سماهم التنزيل مشركين ولم يسمهم مجرمين، واعتبروا عبادتهم للأصنام نوعاً من الصلة مع اللّه في زعمهم، لقوله تعالى:

- ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى اللّه زلفى..﴾ الزمر ٣.

وهكذا نستنتج أن المصلين هم المسلمون، فإذا أصبحوا مقيمي الصلوة فهم من المؤمنين.




مكتبة
الفكر الجديد

التعدديـة الزوجيـة

إن موضوع التعددية الزوجية يعتبر من أهم المواضيع ذات النقد والسؤال المباشر بين المسلمين المؤمنين، وبين بقية ثقافات وحضارات الأرض. فما هي مشكلة التعددية الزوجية؟ وكيف طرحها التنزيل الحكيم؟ وكيف مورست خلال القرون التاريخية الماضية؟

الحقيقة التاريخية هي أن التعددية الزوجية كانت شائعة، وهي الأساس في العلاقات الجنسية والاجتماعية، ابتداء من الشعوب البدائية، حيث أنها ظاهرة انتقلت من الحالة البهيمية إلى الإنسان. وقد بدأت الأنسنة الجنسية بظهور محارم النكاح، حيث عند البهائم لايوجد محارم نكاح، فقد بدأت محارم النكاح بالأم ثم مع مرور الزمن أضيفت البنت ثم الأخت، حتى بلغت (١٤) محرمة في التنزيل الحكيم. وكلما كبر عدد محارم النكاح زاد الإنسان بعداً عن المملكة الحيوانية.

وقد بدأ المجتمع الإنساني أول ما بدأ بحرمة نكاح الأم، فكان هناك مجتمع الأمومة، أي أن الأولاد يعرفون أمهاتهم ولا ينكحوهن بعد النضج الجنسي، أي أن الأم هي المعروفة في



العائلة، وهي رأس هذه العائلة بغض النظر عن عدد الرجال الذين ينكحونها. وقد بقيت آثار هذه الظاهرة التي تجذرت من مجتمع الأمومة في المجتمع العربي إبان البعثة النبوية بظاهرة نكاح السفاح، حيث تعاشر المرأة أكثر من رجل وتحمل وتضع وليدها، وهي تحدد الأب. هذه بقايا قديمة جداً لمجتمع غارق في القدم. وألغيت تماماً بالبعثة النبوية.

وبعد زيادة عدد محارم النكاح، وظهور مفهوم الزنا، انقلبت الآية وأصبح الأولاد ينسبون إلى أبيهم لتبيان إلغاء كامل لمجتمع الأمومة. فالبهائم تنسب إلى أمهاتها، والإنسان ينسب إلى أبيه. وفاقد الأم من البهائم هو اليتيم، وفاقد الأب في الإنسان هو اليتيم. هذه الظاهرة هي ارتقاء إنساني، وبُعد عن المملكة الحيوانية، حتى أنه في ثقافات أخرى تنسب الزوجة إلى زوجها والأولاد إلى أبيهم. أما في ثقافتنا فالأولاد ينسبون إلى أبيهم، والزوجة لاتنسب إلى زوجها، وهذه من تأثيرات مجتمع الأمومة.

ومن الانتقال إلى مجتمع الأبوة الذكوري، ظهرت التعددية الزوجية عند الذكور، وأصبحت الأسرة ذكورية، وهذه الظاهرة عامة خلال التطور التاريخي الإنساني بعد مرحلة مجتمع الأمومة. وتشاهد هذه الظاهرة بشكل جلي في المجتمع العربي عند البعثة النبوية وقبلها وبعدها. فعدد زوجات العشرة المبشرين بالجنة خلال حياتهم هو تسعون زوجة أي بمعدل تسع زوجات للواحد، هذا عدا ملك اليمين والذي هو مفتوح العدد، ولم نعرف إلا إنساناً واحداً لم يتزوج إلا امرأة واحدة وهو أبو عبد اللّه عامر بن الجراح.



وقد أكد التنزيل الحكيم أن عدد الزوجات المفتوح هو سنة تاريخية قديمة في قوله تعالى ﴿ما جعل اللّه للنبي من حرج فيما فرض له سنة اللّه في الذين خلوا من قبل وكان أمر اللّه قدراً مقدورا﴾ الأحزاب. أي سنة اللّه في الذين خلوا من قبل كان العدد مفتوحاً، وقد عومل النبي على هذا الأساس، وفي هذا هو ليس أسوة لنا، لأن هذه من مقام النبوة (ماجعل اللّه للنبي) أما الأسوة فهي من مقام الرسالة (لقد كان لكم في رسول اللّه أسوة حسنة). وكانت التعددية الزوجية أمراً طبيعياً جداً ومقبولة اجتماعياً في عهد الصحابة، أما حين اكتفي بأربعة فيعتبر هذا تقدماً تاريخياً، ولا ننسى أن عدد ملك اليمين (الجواري) كان مفتوحاً بالإضافة إلى الزوجات.

أي أن الإنسانية مع تطورها التاريخي، تتجه من التعددية الزوجية إلى الواحدية الزوجية، ومن هنا نفهم أن الآية (٣) من سورة النساء، وهي آية التعددية الزوجية لم تطبق حتى يومنا هذا لأنه لم يأتِ الوقت لتطبيقها. وتطبق هذه الآية عندما تصبح التعددية الزوجية مرفوضة اجتماعياً ويصبح إلغاؤها مطلباً اجتماعياً.

هذه الحالة هي وفاة الزوج وتصبح المرأة أرملة. إذا طبقنا هذه الحالة على الرجل، وقلنا أن الرجل ماتت عنه زوجته، فيمكن أن يتزوج وهذه ليست تعددية. إن الأرملة إذا أرادت أن تتزوج رجلاً متزوجاً فهنا تصبح التعددية، وهذه الحالة تنطبق عليها، لا على الرجل. وقد يكون لهذه المرأة أولاد قاصرون، في هذه الحالة يسمون يتامى. وهنا نأتي وندخل لنشرح التعددية الزوجية كما وردت في التنزيل الحكيم.



فمشكلة تعدد الزوجات - أو إن شئت قل إلغاء التعددية الزوجية هي من المواضيع البارزة الهامة التي أولاها اللّه تعالى عناية خاصة، فوضعها في أول سورة النساء من كتابه الكريم. وجاء ذكر التعددية الزوجية في الآية الثالثة من السورة، وهو الموضع الوحيد في التنزيل الذي ورد فيه ذكر المسألة. لكن المفسرين والفقهاء، كعادتهم في أغلب الأحيان، أغفلوا السياق العام الذي وردت فيه، وأغفلوا ربط مسألة تعدد الزوجات بالأرامل ذوات الأيتام.

لقد استهل تعالى سورة النساء بدعوة الناس إلى تقوى ربهم التي ختم بها سورة آل عمران السابقة، وبدعوتهم إلى صلة الأرحام التي انطلق فيها من رؤية واسعة إنسانية، وليس من رؤية أسرية أو قبلية ضيقة، إشارة إلى أن أصل خلق الناس كان من نفس واحدة، فيقول:

- ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ النساء ١.

ثم ينتقل سبحانه إلى الحديث عن اليتامى، ليأمر الناس بإيتائهم أموالهم وعدم أكلها، فيقول:

- ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ النساء ٢.

ثم يتابع الحديث عن اليتامى، آمراً الناس بنكاح ما طاب لهم من النساء مثنى وثلاث ورباع، في حالة واحدة حصراً هي الخوف من ألا يقسطوا في اليتامى فيقول:



- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ النساء ٣.

ثم يمضي سبحانه في الآية الرابعة إلى الحديث عن صَدُقات النساء ومهورهن، وفي الآية الخامسة إلى نهي الناس عن إيتاء السفهاء أموالهم، ليعود مرة أخرى إلى اليتامى، فيقول:

- ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ النساء ٦.

ولابد للمتأمل المنصف الذي يريد أن يبحث مسألة التعددية الزوجية في التنزيل الحكيم من أن ينظر في هذه الآيات، وأن يقف مدققاً أمام العلاقة السببية التي أوضحها سبحانه بين موضوع تعدد الزوجات واليتامى ذكوراً وإناثاً، ضمن هذا الإطار من السياق والسباق.

اليتيم في اللسان العربي وفي التنزيل هو القاصر (ذكراً أو أنثى) دون سن البلوغ الذي فقد أباه، ومازالت أمه حية، فأما أن اليتيم هو القاصر، فقد ورد في قوله تعالى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ النساء ٦.

وأما أن اليتيم هو فاقد الأب فقد جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً﴾ الكهف ٨٢. وجاء تلميحاً في قوله تعالى ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ وفي قوله ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾ لأن الأب في حال وجوده هو ولي أمر ابنه



اللطيم حكماً، فلا يبقى هناك مبرر يدعو اللّه لأن يأمر الناس بالإقساط إليه. كل هذا يؤكد أن مدار الآيات يدور حول اليتامى فاقدي الأب. وما زالت أمهم حية أرملة. فإن قال قائل فما بال فاقد الأبوين أو اللطيم فاقد أمه؟ قلنا بموت الأب والأم تسقط التعددية، وبموت الأم وبقاء الأب تسقط التعددية أيضاً، حتى لو تزوج زوجة أخرى، ولا تدخل الزوجة الثانية في معنى التعددية الذي أشارت إليه الآية.

نحن هنا أمام أيتام فقدوا آباءهم، يريدنا تعالى ويأمرنا أن نبرَّهم ونقسط فيهم ونرعاهم وننمي لهم أموالهم وندفعها إليهم بعد أن يبلغوا أشدهم. فكيف يتحقق ذلك؟ وهل نأخذ الأيتام القاصرين من أمهاتهم إلى بيوتنا، ونربيهم بعيداً عنها؟ هل نتردد عليهم في بيوتهم ونؤمن لهم حاجياتهم؟ يبدو الأمر وكأنه ممكن. ولكن يبقى احتمال ألا نتمكن من تنفيذ أمر اللّه كاملاً.

في هذه الحال، حالة الخوف من عدم النجاح بالإقساط إلى اليتامى على الوجه المطلوب ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى﴾، جاءت الآية بالحل أي بالزواج من أمهاتهم الأرامل ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ والخطاب هنا موجه إلى المتزوجين من واحدة وعندهم أولاد، إذ لا محل في التعددية لعازب يتزوج أرملة واحدة عندها أولاد أيتام، بدلالة أن الآية بدأت بالاثنتين وانتهت بالأربع ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾.

إن اللّه تعالى لا يسمح فقط بالتعددية سماحاً، بل يأمر بها في الآية أمراً، لكنه يشترط لذلك شرطين: الأول أن تكون الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أرملة ذات أولاد، والثاني أن يتحقق الخوف



من عدم الإقساط إلى اليتامى، وطبيعي أن يلغى الأمر بالتعددية في حال عدم تحقق الشرطين.

أما من أين جاءت هذه الشرطية التي نذهب إليها ونقول بها، فإنها من البنية القواعدية التي صاغ تعالى قوله فيها ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾.

ونقف خاشعين أمام قوله تعالى ﴿ما طاب لكم﴾. فحتى في حالة الأرملة ذات الأولاد التي فقدت قائد ومعيل أسرتها، وأصبحت مضطرة إلى القبول بأي خاطب يتقدم إليها، نراه تعالى يشير إلى طيب النفس والخاطر عندها، تكريماً لها ولمشاعرها، وتقديراً لمسألة الزواج من حيث المبدأ، وكان له، في ظل الظروف الاضطرارية هذه، أن يقول (فانكحوا ما شئتم من النساء) لكنه قال ﴿ما طاب لكم﴾ فتبارك اللّه أحكم الحاكمين.

لكن هذا التوجه الإنساني في الآية، قد يبعث الحماسة في قلوب بعضهم فيبالغ في التماس مرضاته تعالى، وهو لايملك ما يقيم به أود أولاده وأسرته الأولى، إضافة إلى الوافدين الجدد من زوجة ثانية وأيتامها، فيقع في العول. ويصبح موزع النفس بين أولاده وبين واجبه تجاه اليتامى الوافدين، مما قد يوقعه في عدم العدل بينهم. وجاء الحل بقوله تعالى ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾. وهنا جاء الأمر الإلهي بعدم التعددية والاكتفاء بالزوجة الأولى في حالة الخوف من العول والوقوع فيما أشرنا إليه من عدم العدل.

لقد ذهب البعض إلى أن قوله تعالى ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا﴾



يعني عدم العدل بين الزوجات في العلاقات الزوجية، وهذا ليس عندنا بشيء، لأن السياق يحكي عن التعددية بمفهومها الاجتماعي الإنساني وليس بمفهومها الجنسي، ويدور حول اليتامى والبر بهم والقسط فيهم، ولأنه تعالى انطلق في أمره بالاكتفاء بواحدة من حيثية واضحة تماماً هي قوله ﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾ أي أن الاكتفاء بالزوجة الأولى أقرب إلى أن يجنبكم الوقوع في عجز العول والإعالة.

إن الأمر بالتعددية ضمن الشروط المنصوص عليها، يحل مشكلة فادحة تجلبها الحروب على التجمعات المتحاربة، من جوانب عدة:

- وجود رجل إلى جانب الأرملة يحصنها ويحميها من الوقوع في الفاحشة.

- توفير مأوى آمن للأولاد اليتامى ينشؤون فيه.

- ضَمِنَ بقاء الأم الأرملة على رأس أولادها اليتامى تحفهم وترعاهم. وفي ذلك صيانة وحماية للأولاد من التشرد والانحراف. فمؤسسات رعاية الأيتام قد يوفر بعضها المأوى لهؤلاء الأيتام، لكن ذلك يتم بعيداً عن أمهاتهم.

إلا أن هذا لايلغي ضرورة وجود مياتم ومؤسسات في المجتمع تعنى باليتامى فاقدي الأب والأم (أو اللقطاء) وهنا يأتي دور التبني.

إن من الخطورة على المجتمع من خلال العلاقات الأسرية أن نعزل مسألة التعددية اليوم عن المحور الأساسي الذي ارتكز عليه الأمر الإلهي بالتعددية، وهو محور اليتامى، ونجعل منها مسألة



ترسخ الذكورية، وتطلق يد الرجل بالزواج متى شاء مثنى وثلاث ورباع، في مجتمع غير محارب يتوازن فيه تقريباً عدد الذكور بالإناث. ومن الخطورة الأكبر أن نبتدع، كما يفعل بعض فقهاء اليوم، مبررات للرجل تسوغ له الزواج بأربع تحت عناوين ركيكة حيناً، مضحكة حيناً آخر، ظالمة في كل الأحيان.

قالوا إن عدم الإنجاب يبرر للرجل الزواج من ثانية وثالثة، وكأن العقم والعقر من آفات المرأة التي لاتصيب الرجال. وقالوا إن الشبق الجنسي عند الرجل يبرر له التعددية، وغفلوا عن أن الرجل والمرأة في هذه المسألة سواء، لا بل ذهب البعض إلى أن المرأة أوفر حظاً فيه من الرجل.

وقالوا إن عجز المرأة عن القيام بدورها كزوجة بسبب المرض الطويل أو العارض الدائم يبرر للرجل الزواج ثانية وثالثة، ونتساءل نحن: أرأيت لو كان الرجل هو العاجز المريض؟ هل يجوز للمرأة أن تتزوج عليه؟ وقالوا.. وقالوا.. وهل هذه المبررات كانت السبب في التعددية كانت في صدر الإسلام الأساس؟ وهل نزوج الصحابة هذا العدد من النساء لهذه الأسباب؟ لكننا لم نجد ظلاً لما قالوه في التنزيل الحكيم.

لقد أمر تعالى بالبر باليتامى، وضمن هذا الإطار أمر بالتعددية مشترطاً عدم جوازها إلا في حالة الخوف من أن يلحق ظلم بهؤلاء اليتامى. ثم عاد مرة أخرى إلى التنبيه على الاحتراس من الوقوع في العجز والعول، وأمر بالاكتفاء بواحدة في هذه الحالة، وتسهيلاً منه تعالى لمسألة الزواج بأمهات اليتامى، فقد أعفى سبحانه الرجل من المهر والصداق حتى يتزوجهن، قاصداً وجه الله فيهن وفي



أيتامهن، وذلك بقوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ النساء ١٢٧.

كما حجب الإرث عن الزوجة الثانية والثالثة والرابعة لكن هذه الآية بدورها لم تنج من سطحية الفهم، ولم يتم ربطها بالآية ٣و٤ من السورة رغم الإشارة الواضحة فيها بقوله تعالى ﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ﴾، فقد ذهب البعض إلى أن قوله ﴿يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ في الآية ١٢٧ يعني النساء اليتيمات، وهذا ليس عندنا بشيء. فالعلاقة اللغوية بين اليتامى والنساء في قوله ﴿يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ علاقة مضاف ومضاف إليه، أما العلاقة بينهما في قول البعض (النساء اليتيمات) فعلاقة صفة وموصوف، وهذا غير ذاك. والنساء جمع امرأة، والمرأة هي الأنثى التي بلغت سن النكاح، واليتم يسقط حكماً مع بلوغ سن النكاح بدلالة قوله تعالى ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح..﴾ النساء ٦.

وعليه فليس ثمة نساء يتيمات وإلا للزم وجود رجال أيتام أيضاً، وهذا ممنوع عقلاً. الأهم من ذلك كله أن الآية تعفي كما قلنا من المهر والصداق والإرث، وقد ذهب بعض المفسرين كالسيوطي إلى أن قوله تعالى ﴿قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ..﴾ أي يفتيكم في شأن ما ورد لهن في التنزيل من الميراث، وما ورد لليتامى من الميراث والمهر. فكيف يأمر تعالى ببر اليتامى والقسط فيهم، ثم يجيز عدم إعطاء (النساء اليتيمات) مهراً حين نرغب



بنكاحهن؟ وهل هذا يعتبر من البر والقسط في شيء؟ ألا يكفي اليتيمات مرارة اليتم حتى يزيد عليهن سبحانه مرارة الحرمان من المهر؟ تعالى اللّه عما يصفون.

إننا نرى في التعددية الزوجية، كأمر إلهي مشروط كما سبق أن فصلنا، حلاً لمشكلة اجتماعية إنسانية قد تقع وقد لا تقع، بدلالة قوله تعالى ﴿وإن خفتم﴾. ونرى أن علينا الأخذ بهذا الحل والأمر في حال وقوع المشكلة وأن نتركه حين لاتقع. فالمشكلة لها علاقة بالسياق التاريخي لتطور المجتمعات ولها علاقة بأعراف المجتمع. فقد كانت التعددية منتشرة بين الشعوب كظاهرة مقبولة اجتماعياً دون حدود أو شروط. ثم جاء التنزيل الحكيم ليحددها بأربع، وليضع لها شروطاً بيَّنها في الآية، وليجعل منها حلاً يلجأ إليه المجتمع لا علاقة له بالحلال والحرام، وكأنه ترك للمجتمع أن يقرر متى يأخذ بهذا الحل ومتى يتركه.

وهذا كما نرى يشبه قوله تعالى ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ النساء ١٠١. فاللّه سبحانه يرخص للضاربين في الأرض، أي المسافرين، بقصر الصلاة من أربع إلى اثنتين في حالة شرطية واحدة هي الخوف من فتنة الكافرين وأذاهم، أما إذا لم يتحقق الشرط فلا قصر. ومع ذلك فهناك من يقصر الصلاة في السفر وهذا صحيح. وهناك من لايقصرها وهذا أيضاً صحيح. لأن الحكم بتحقق الشرط أو عدم تحققه متروك للمسافر نفسه.

من هنا فنحن نذهب إلى أن المجتمع هو الذي يقرر العمل



بالتعددية أو عدم العمل بها، ناظراً في قراره إلى تحقق شروط التعددية الواردة في الآية أو عدم تحققها. لكن عليه في الحالين أن يعتمد الإحصائيات وآراء الناس فيستفتيهم في إقرار التعددية أو في إلغائها. فإذا تقرر الإقرار في بلد مثل سوريا مثلاً، فالقرار صحيح، وإذا تقرر الإلغاء في بلد مثل السعودية مثلاً فالإلغاء صحيح. وفي كلا الحالتين لايحمل القرار الطابع الأبدي.

المشكلة في الفقه الإسلامي الموروث أنه في المسائل التي لا تتعلق بالحرام والحلال، لم يعر رأي الناس أي اهتمام، وموضوع الإحصاء والاستفتاء بعيد، إن لم نقل غائب عن أذهان الفقهاء، لانطلاقهم من مسلمة أساسية عندهم، هي حاكمية اللّه، وأنهم بأحكامهم وفقههم يمثلون هذه الحاكمية في الأرض، مما لا دور معه لا للناس ولا لآرائهم. وكما قلنا فالحرام عيني شمولي وأبدي، والفواحش من المحرمات. والحلال مطلق لكن لايمكن ممارسته إلا بشكل مقيد. لذا فالحلال فيه الأمر والنهي وفيه رأي الناس والاستفتاء والإحصاء والبرلمانات.

نقطة أخيرة نختم بها قولنا في التعددية، هي أننا إذا افترضنا أن بلداً ما قرر إلغاء التعددية مع وجود مؤسسات رعاية لليتامى، ثم قام أحد أفراده بمخالفة هذا القرار، فالقانون يلاحقه بالتغريم لمخالفته نصاً قانونياً وقراراً اجتماعياً، لكنه لايعتبره زانياً أو مرتكب فاحشة أبداً، لأن المسألة كما قلنا لاتتعلق بالحلال والحرام. وهكذا فلا يحق لأحد أن يقول أنه في حال منع التعددية الزوجية في بلد ما أننا نحرم ما أحل اللّه مالم نقصد أن الزواج الثاني عبارة عن زنا وفاحشة، واللّه حرم الفواحش وهذا الالتباس



يمكن أن ينتج من جراء عدم التفريق بين الحرام والممنوع، فلا يمكن للحرام أن يُحَلَّل، ولكن يمكن للحلال أن يُمنَع ومنعه لايحمل الطابع الأبدي الشمولي.

وإذا حمل الطابع الشمولي والأبدي فهذا هو الحرام وهو من اختصاص اللّه سبحانه وتعالى حصراً، حتى الرسل والأنبياء لايحق لهم التحريم، ولكن يحق لهم الأمر والنهي في حقل الحلال. فإذا قدم أحدهم فتوى بتحريم التدخين، فهذا يعني أن التدخين ممنوع شمولياً في كل مكان وإلى أن تقوم الساعة، كقتل النفس. وهذا المفتي قرر بأن الإنسان الذي سيلد بعد عشرة آلاف سنة عليه أن لا يدخن. وفي هذا نصَّب نفسه - علم أم لم يعلم - عوضاً عن اللّه. والذي يقترح منع التدخين عليه أن يقدم البينات العلمية بضرر التدخين أولاً، ثم يقترح على المجالس المنتخبة من قبل الناس بسن تشريع يمنع التدخين في الأماكن العامة - مثلاً - ثانياً.

وهكذا أيضاً يظهر لنا مفهوم السنة النبوية أنها اجتهاد في الحلال (أمر ونهي) ولاتحمل الطابع الأبدي. وإن المجتمعات العملية ومجالس التشريع هي المفهوم المعاصر للسنة النبوية وليس مجالس الإفتاء والمفتين. أما فيما يتعلق بشعائر الإيمان مثل الصلاة والصوم فهي سنن رسولية وليست نبوية.




مكتبة
الفكر الجديد

القوامة (١)

يلاحظ المتأمل في كتاب اللّه أنه سبحانه لايفرق بين الذكر والأنثى، فالمساواة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية، وفي أكثر من مجال. واقتران المؤمنين بالمؤمنات والمسلمين بالمسلمات في التنزيل الحكيم في أكثر من موضع، يؤكد هذه المساواة التي نذهب إليها. لا بل إن علماء اللسان العربي يقولون بأن الخطاب الإلهي الموجه إلى الذين آمنوا يشمل الذكور والإناث، رغم صيغة التذكير الغالبة عليه.

وما تلك الدونية التي ألصقها التراث بالمرأة كأنثى، كقولهم إنها ناقصة العقل ناقصة الدين، إلا رؤية مشوهة فرضها المجتمع الذكوري السائد. وكان من الطبيعي أن تطال هذه الرؤية المشوهة عدداً من المواضيع والآيات في التنزيل الحكيم، فيأتي فهمها وتفسيرها خاضعاً لهذه الرؤية الذكورية السائدة، وفي مقدمتها مسألة الإرث والقوامة.

ولقد نظرنا في آيات الإرث فرأينا ما لم يره فقهاء السلف وأصحاب التفاسير التراثية. لا لقلة معرفة منهم وعبقرية منا، ولا لنقص التقوى عندهم واكتمالها عندنا كما يزعم البعض ويتوهم.



بل لأننا نظرنا فيها بعين اليوم والحاضر المعاصر، ووظفنا فيها كل المعارف التي توصلت إليها الإنسانية على مدى قرون وقرون.

نظرنا فرأينا أن أساس قوانين الإرث وحدوده - كما نص عليها سبحانه في كتابه المبين - هو الأنثى، وأن الذكر تابع لها يدور معها أينما دارت، وأن الرحم هو الأصل في توزيع الإرث، فتذكرنا قوله تعالى ﴿.. واتقوا اللّه الذي تساءلون به والأرحام﴾ النساء ١. ورأينا أن آيات المواريث سوَّت بين الذكور والإناث كمجموعات لا كأفراد.

ونظرنا في الواقع المعاش من حولنا، فرأينا أن المرأة تقلصت حاجتها إلى ذكر تتبعه في كل حركاتها وسكناتها (أب / أخ / عم / ابن عم) وانكمشت الروح الذكورية والعلاقات الأسرية العشائرية التي حكمت وضع المرأة في المجتمع وسيطرت على فهم الفقهاء والمفسرين لآيات الإرث والقوامة.

ورأينا أن العلم الحديث في مجال الاستنساخ يثبت أن الأنثى يمكنها أن تعيد إنتاج نفسها دون ذكر، وأن الذكر لايمكنه إنتاج نفسه دون أنثى. ورأينا أن المرأة في نهايات القرن العشرين أصبح لها على نطاق العالم مهن ومناصب في الطب والفضاء والجامعات والعلوم، مما أثبت أن المرأة - إضافة إلى أنها ليست دون الرجل في الخلق - ليست دون الرجل أيضاً في القدرات العقلية.

فكان لابد، بعد أن رأينا هذا كله، من إعادة قراءة آيات الإرث وآيات القوامة، طبقاً للسيرورة التاريخية (نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين)، والصيرورة الاجتماعية الإنسانية، وانطلاقاً من عالمية الرسالة المحمدية، ومن أن الواقع



الموضوعي الخاضع للتغير في الصيرورة خلال سيرورته التاريخية هو صاحب الحق الوحيد في إظهار مصداقية كلام اللّه. ومن هنا فقد قلنا إن مصداقية التنزيل الحكيم تظهر من خلال دراسة كلمات اللّه (الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي).

ومع تغير الواقع الموضوعي الاجتماعي تظهر الإشكالات في الدراسات والقراءات القديمة لآيات الأحكام كالإرث والتعددية والقوامة، فتخلق الحاجة لنفي هذه الإشكالات بنفي الدراسات والقراءات القديمة بدراسات وقراءات جديدة ضمن نظم وأدوات معرفية جديدة، ثم يتغير الواقع الموضوعي الاجتماعي فلا يعود هذا النفي قادراً على التجاوب مع الواقع الموضوعي بعد تغيره، مما يخلق حاجة جديدة لقراءة ودراسة جديدة تنفي النفي الذي سبقها.. وهكذا.

ولاشك أن التنزيل الحكيم قد أعطى المجتمع، أفراداً ومجموعات، وأعطى الأسرة، زوجاً وزوجة ثم أماً وأباً وأولاداً، وأعطى الإنسان، ذكراً وأنثى، اهتماماً كبيراً. فجاءت آياته ترسم الخطوط العريضة لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين هؤلاء جميعاً.

ولاشك أيضاً في أن كتب الفقه السلفية، والأدبيات الإسلامية التراثية، قد أعطت في زمنها اهتماماً كبيراً لهذه المواضيع، فأكملت رسم تفاصيل الصورة، منطلقة من رؤيتها للخطوط العريضة التي رسمها التنزيل الحكيم، ومن خلال فهم أصحابها لآياته. وجاءت التفاصيل كما رسمها الفقه الموروث والأدبيات التراثية منسجمة مع التنزيل من جهة، ومنسجمة مع الواقع السائد



آنذاك من جهة أخرى من خلال الإشكاليات القائمة أثناء تأسيس هذا الفقه ومن خلال نظام وأداة معرفية سائدة في ذاك الوقت.

وإن ذهب فقهاء السلطة في عصر التدوين وتأصيل الفقه إلى ما ذهبوا إليه خوفاً من مروان وعبد الملك والمنصور، فليس ثمة ما يجبرنا على التزام مذهبهم ذاك، إلا نفراً من أصحاب الأخيلة المريضة التي تخشى أن تطيح بها رياح التجديد.

إلا أن الذي يحصل اليوم، هو أن السادة العلماء الأفاضل، وكتّاب الأدبيات الإسلامية يصرون على التمسك بالصورة التي تم رسمها في القرنين الثاني والثالث الهجريين، حين كانت العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية علاقات قبلية عشائرية تقوم على الرق والسبي والتفوق الذكوري وكذلك الحكم الاستبدادي. الأمر الذي اضطروا معه، لتحقيق مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، إلى إلغاء التطور، وإلى تجميد متغيرات الزمان والمكان. ففقدت صورة الأسرة والمجتمع والإنسان عندهم انسجامها مع الواقع، لتبدو اليوم وكأنها رسمت لعوالم أخرى لا علاقة لها بعالم الأرض، بعد أن فقدت علاقتها بالواقع المعاش.

كان لابد من هذه الإشارة في هذه المقدمة، لأخلص إلى القول بأنني حين أكتب في الإرث والقوامة والتعددية الزوجية والحجاب، كما وردت خطوطها العريضة في التنزيل الحكيم، أفعل ذلك من فهمي اليوم لآيات التنزيل الحكيم في ضوء الأرضية المعرفية، وفي ضوء ما تراكم من معارف وعلوم حضارية وإنسانية حتى نهاية القرن العشرين، منسجماً في ذلك كله مع واقعي الموضوعي السائد اليوم، غير ملتزم بفقه أو تفسير وضعه صاحبه



منذ اثني عشر قرناً، وإن كان ينسجم وقتها مع واقعه، فهو لاينسجم ضرورة مع واقع اليوم. ولعل في المثال التالي ما يوضح القصد:

يعتبر السيوطي في تفسيره أن مصطلح العبد أينما وقع في التنزيل الحكيم فهو يعني الرق والعبودية، كما في قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً للّه ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً﴾ النساء ١٧٢. وغفل عن أن العبد من العبادة بدلالة قوله تعالى في الآية ذاتها ﴿ومن يستنكف عن عبادته﴾ ولم يكتف بهذا بل ذهب في تفسير العبد والأَمَة المذهب نفسه في قوله تعالى ﴿.. ولأَمَةٌ مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم..﴾ وقوله تعالى ﴿.. ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم﴾ البقرة٢٢١، وأضاف من عنده تأييداً لمذهبه لفظاً مضمراً في الآية، ليصبح المعنى عنده: الأَمَة المملوكة المؤمنة خير من الحرة المشركة ولو أعجبتكم، والعبد الرق المؤمن خير من الحر المشرك ولو أعجبكم.

ولم يكن السيوطي هو الوحيد الذي فهم هذا المعنى وخلط بين عبد العبادة وجمعه عباد، وبين عبد العبودية وجمعه عبيد، فقد سبقه إلى ذلك أغلب المفسرين المشاهير. وهذا لايطعن في تقواهم وإخلاصهم أو في مقدرتهم اللغوية والفقهية، فقد كانوا منسجمين مع واقعهم الاجتماعي السائد، حيث كان الرق والعبودية نظاماً قائماً موجوداً. والسؤال الآن: هل أبقى ملتزماً بهذا الفهم اليوم، بعد أن ألغي نظام الرق في العالم وطواه التاريخ؟

أبدأ أولاً بعرض خاصة من خصائص الأحكام في التشريع



الإسلامي، كما وردت في التنزيل الحكيم، هذه الخصائص التي جعلت من التنزيل الحكيم صالحاً لكل زمان ومكان، ومَرِناً يتكيف مع تطور معارف الإنسان. فإذا نظرنا إلى شريعة موسى في العهد القديم، وجدناها تتكون من ٦١٣ بنداً تشريعياً، بينما لا تتجاوز آيات الأحكام في التنزيل الحكيم عُشر هذا المقدار. فالأحكام جاءت لموسى عينية، تحكم حالات بعينها، أما أحكام التنزيل فعامّة شاملة. هذا العموم والشمول نتج عن خاصية هي الحدود.

فكما أن لكل شيء في الوجود حقلاً، ولكل حقل حدوداً تحصر بين أدناها وأعلاها مجال هذا الحقل، كذلك للحرام حدود وللحلال حدود. ولعل ملعب كرة القدم مثال يناسب ما نقول. فحدود التماس على جانبيه وحدود المرميين على أدناه وأعلاه تعين بينها حقلاً يجري اللعب فيه ضمن ملايين الاحتمالات. فإذا أخرج اللاعب الكرة عن حدود الملعب، عوقب بإعطاء الكرة لخصمه ليعود اللعب داخل حدود حقل الملعب.

جاءت آيات الأحكام والتشريع في التنزيل الحكيم لتبين الحدود الإلهية، التي ترسم للإنسان حقلاً يتحرك فيه، حدوداً ليس له أن يلمس خطها أو يقترب منها حيناً كقوله تعالى عن حدود الصوم ﴿تلك حدود اللّه فلا تقربوها﴾ البقرة ١٨٧، وله أن يقف عليها فلا يتعداها حيناً آخر. يقول تعالى: ﴿يوصيكم اللّه في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين..﴾ النساء ١١. ثم يمضي تعالى في بيان أمثلة من حالات الإرث في الآيتين ١١ و ١٢، ويخلص في الآية ١٣و١٤ إلى القول ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ..﴾ (١٣) ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ (١٤).



أما قواعد التحرك ضمن هذا الحقل فهي:

١- قياس الشاهد على الشاهد. أي البينات المادية الإحصائية مثال ذلك توزيع الثروة، ومشاركة المرأة في العمل (المصداقية الخارجية).

٢- اللسان العربي المبين على أساس خلو التنزيل من الترادف والحشوية والعبث، وأن الألفاظ خدم المعاني.

٣- إزالة التناقض في آيات التنزيل الحكيم ذات الموضوع الواحد (المصداقية الداخلية).

وبما أن هذه القواعد هي مجال اهتمام الإنسان، فإن فيها مجالاً للخطأ والصواب. وتظهر حنيفية الإسلام في الحركة ضمن الحدود بتغير الأحكام وتغير الأزمان وبتغير الأمكنة ولكنها ضمن حدود الله مما يعطي المجال للتعددية في الإسلام، والاجتهاد في النص لاخارج النص وذلك في مجال التشريع. حتى قوله تعالى ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ تحتاج إلى اجتهاد.

- القوامة:

لقد جاء تعريف القوامة بشكل عام في التنزيل الحكيم بسورة النساء، وجاء فيها أيضاً مجال قوامة الرجل وقوامة المرأة بقوله تعالى:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي



الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴾ النساء . ٣٤

تبدأ الآية بتعريف القوامة. يقال قام على الأمر أي أحسنه. فالرجال في الآية قوامون على النساء. وقد ذهب البعض إلى أنها قوامة فطرية بالخلق، أي أن جنس الرجال قوام على جنس النساء بالفطرة. وهؤلاء يفهمون قوله تعالى ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي بما فضل اللّه الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء. فلو عنى اللّه ذلك لقال: الذكور قوامون على الإناث. لكنه تعالى قال ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾.

فما علينا إلا أن نشرح بالتفصيل من هم الرجال ومن هم النساء. وقد شاع أن الرجل هو الذكر البالغ فقط، وأن الجنس هو الذي يحدد الرجولة. فلو عنى ذلك لذكر الذكور والإناث، فالتفضيل ليس بالجنس ولكن بشيء آخر.

نبدأ بتعريف (الرجل):

فكلمة (رجل) لغة تدل على عضو الحركة والسير والقيام، ومن هذا الوجه أطلق على مجموعة من الناس الذين يمشون على أرجلهم (رجْلاً) وكذلك تطلق على المرأة الراجلة (الرَّجْلة) (مقاييس اللغة - القاموس المحيط). لذا جاءت كلمة رجل في التنزيل الحكيم بمعنى الترجُّل في المشي والحركة والنشاط للذكر والأنثى على حد سواء، أي بدلالة صفة حال وليس اسم جنس،



وعلى هذا سنورد آيات التنزيل الحكيم التي ورد فيها الرجل للذكور والإناث معاً:

● ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا﴾ البقرة ٢٣٩.

تُرى هل الرجال هنا هم الذكور فقط، وأن الإناث لايأتون رجالاً؟!!

● ﴿وأذِّن في الناس في الحج يأتوك رجالاً﴾ الحج ٢٧.

السؤال هنا: هل رجالاً هنا ذكور فقط؟! والإناث أيضاً يأتين رجالاً. وهذا يعني أيضاً أن الذين فرض عليهم الحج لابد أن يكونوا قادرين على الترجل، أي أناس أصحاء أقوياء.

● ﴿رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر اللّه وإقام الصلوة﴾ النور ٣٧.

والسؤال هو: إذا كان الرجال هو ذكور بالغون لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر اللّه، فهل الإناث تلهيهن تجارة وبيع؟ وهل الذكور يذكرون اللّه ويقيمون الصلاة، والإناث منشغلات في البيع والتجارة؟! هنا الرجال هم ذكور وإناث.

● ﴿ماجعل اللّه لرجل من قلبين في جوفه﴾ الأحزاب ٤.

إذا كان الرجل هو الذكر ليس له قلبين في جوفه، فهل للأنثى قلبين في جوفها؟ هنا الرجل هو الذكر والأنثى.

● ﴿وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم﴾ الأعراف ٤٦.



أيضاً هل على الأعراف هم ذكور فقط؟ ألا يوجد إناث فيهم؟ هنا أيضاً الرجال هم ذكور وإناث.

● ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ هنا الرجال هم ذكور وإناث.

أما معنى الرجال بمعنى الذكور البالغين، والنساء بمعنى النساء البالغات فيجب أن تكون هناك قرينة دالّة عليها، مثال قوله تعالى:

● ﴿فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾ البقرة ٢٨٢.

● ﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات﴾ الفتح ٢٥.

● ﴿إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء﴾ النمل ٥٥.

فالرجل ليست اسم جنس، وإنما هي صفة تطلق على من تحققت به صفة الترجّل، ولتحديد الجنس الذي أطلق عليه كلمة رجل، ولابد من قرينة تدل على ذلك كما لاحظنا في الآيات السابقة، لأن الرجل غالباً ما يتحقق به صفة الترجّل في الأرض سعياً وراء رزقه.

النساء:

النساء عبارة عن جمع لكلمتين هما: النسيء والمرأة، فالمرأة جمعها نساء، والنسيء جمعها نساء. وكلمة نسيء تطلق على الأشياء العاقلة وغير العاقلة فنقول: امرأة نسيء، ولبن نسيء.

- النساء: جاءت في اللسان العربي من «نسأ» والنسيء هو التأخير كقوله تعالى: (إنما النسيء زيادة في الكفر) (التوبة ٣٧) ونسيء ونسوء جمعها نسوة ونساء «معجم متن اللغة-أحمد رضا»،



وكقول النبي (ص) إن صح «من أحب أن يسط له في رزقه وأن ينسأ له في أثره فليصل رحمه» «صحيح مسلم ج٣ ص ١٩٨٢» وجاءت النساء أزواج الرجال في المعنى المجازي لأنها اشتقت من هذا الأصل. فالنساء جمع امرأة وجمع نسيء. فجاء الجمع نساء للتأخير، وجاء المفرد امرأة وهي مؤنث كلمة امرؤ.

لقد فهم المفسرون الأوائل هذا بشكل بدائي جدا حيث قالوا إن اللّه خلق آدم ثم خلقت منه حواء أي أن الأنثى ظهرت في الوجود متأخرة عن الذكر ولهذا سميت الإناث نساء «أي تأخرن في الخلق» وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ (النساء ١).

أما الفهم الموضوعي فهو بداية الوجود الحياتي للكائنات الحية كانت الذكورة والأنوثة مختلطة أي لم تكن أزواجا، فنرى أن كائنا وحيد الخلية لا يتكاثر بالتزاوج وإنما يتكاثر بالانقسام، ومع تطور الكائنات الحية ظهرت الذكورة والأنوثة وهذا ما نلاحظه تماما في الإنسان فالحيوان المنوي في الذكر يحتوي على الذكورة والأنوثة معا، أما البويضة في المرأة فلا تحوي إلا على الأنوثة فقط.

جاءت كلمة النساء على أنها المتأخرات ويمكن إطلاق هذا المصطلح على كل شيء جاء متأخرا. وهنا يظهر معنى النساء في آية الشهوات والتي تعتبر الشهوة رقم واحد والتي يشتهيها كل الناس وهي المتأخرات من المتاع «الأشياء» أي ما نسئ منها أو نقول عنه في المصطلح الحديث «الموضة» فالإنسان يشتهي آخر موضة في اللباس وفي السيارات وفي الأثاث والستائر وفي



البيوت، فنرى أن هذه الشهوة الموجودة عند الإنسان في الأرض قاطبة والإنسان يشتهي المتأخر «الجديد» من الأشياء كلها فالأشياء المنتجة عام ٢٠٠٥ جاءت متأخرة عن الأشياء المنتجة عام ٢٠٠٤ فكل الأشياء المتجددة «أي جاءت متأخرة عن ما قبلها» نسئت عما قبلها جملها القرآن بمصطلح واحد هو النساء.

لنستعرض الآن أين وردت كلمة نساء بمعنى المتأخرات للعاقل وللذكور فقط:

- ﴿قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن... أو نسائهن﴾ النور ٣١.

لقد ذكر في هذه الآية المؤمنات وقال (نسائهن) وعائديتها للمؤمنات، فهل هناك نساء النساء؟! هنا في هذه الآية ذكر الذكور الذين يجوز أن تظهر عليهن المرأة المؤمنة زينتها، فهم الأخ والأبناء وابن الأخ وابن الأخت.. إلخ، ولكنه لم يذكر ما تأخر عن هؤلاء، أي لم يذكر الحفيد ابن الإبن، وهو متأخر عن الإبن (نسيء عنه) وكذلك ابن ابن الأخ وابن ابن الأخت، وهكذا وقد يبلغ تعدادهم العشرات كلهم جمعهم في كلمة واحدة (نسائهن) أي ما جاء بعد هؤلاء الذكور (مانسئ عنهم) أما ما قيل عن (نسائهن) أنهم نساء أهل الكتاب أو غير ذلك من الترهات فليس عندنا بشيء.

كذلك جاءت (نسائهن) للذكور حصراً في سورة الأحزاب في قوله تعالى عن نساء النبي (ص) ﴿لاجناح عليهن.... أو نسائهن﴾ هم الذكور الذين تلوا المذكورين في الآية.



لنستعرض الآن كلمة (نساء) أين وردت للعاقل ذكوراً وإناثاً وهي آية القوامة:

● ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ النساء ٣٤.

ولنستعرض أين وردت كلمة نساء للأشياء وذلك في قوله تعالى:

● ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا واللّه عنده حسن المآب﴾ آل عمران ١٤.

● ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ (الحجرات ١٣).

(حب الشهوات) والشهوات هي رغبات واعية إنسانية، ووضع (زين) للمجهول لأن المهم هنا هو الفعل نفسه «الخبر» وليس الفاعل، والزينة هنا لأمور يرغبها الناس ولا يعافونها.

بعد أن عدد هذه الشهوات قال عنها: ﴿ذلك متاع الحياة الدنيا﴾ (آل عمران ١٤). أما كلمة «متاع» فقد جاءت في الكتاب كلمة للدلالة على أشياء ينتفع بها الإنسان ضمن فترة من الزمن ويرغب في اقتنائها.

لقد ذكر أن الشهوة الأولى من هذه الشهوات «النساء». فالسؤال الآن: هل النساء المقصودات في هذه الآية هن أزواج الرجال؟ فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا قال: ﴿زين للناس﴾ (آل عمران ١٤) والناس هم الذكور والإناث معا ولم يقل زين للرجال؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قال في نهاية الآية:



﴿ذلك متاع الحياة الدنيا﴾ فإذا كان المقصود بالنساء أزواج الرجال فهل هذا يعني أن المرأة حاجة كالطعام والشراب والبيت والسيارة؟ ومن ناحية أخرى أيضا إذا كان المقصود بالنساء أزواج الرجال فقد وردت في الشهوات مع الخيل المسومة ومع الأنعام التي هي الخيل والبغال والحمير والبقر والغنم والماعز والإبل. هذا الفهم الخاطئ الشنيع هو الذي سمح للفقهاء المسلمين، والمسلمين بشكل عام، بأن يعاملوا المرأة كالغنم والبقر وعلى أنها شيء من الأشياء.

والسؤال: إن النساء هن من الناس والذكور من الناس أيضا فكيف تشتهي النساء النساء والذكور؟ علما بأن الغريزة الجنسية لا تدخل في الشهوات، وإنما هي من الغرائز المغروزة في بنية الإنسان الفيزيولوجية والتي يتشارك بها مع بقية البهائم.

والسؤال: إن هذه الآية من الآيات المتشابهات وتحوي على خبر موضوعي وتأويلها هو مطابقتها مع الحقيقة الموضوعية بحيث يكون الخبر صادقا موضوعيا. فإذا كانت النساء هن الإناث والبنين الذكور من الأولاد فيصبح الخبر كاذباً، علما بأن الناس هم الذكور والإناث مؤمنين وكافرين ومتقين وفاجرين وهم كل الأمم والقوميات العربي والتركي والياباني والروسي والأمريكي والأفريقي... الخ.

فعندما نأتي على لفظة النساء والبنين في آية من آيات الكتاب يجب أن ننظر إلى سياق الآية ونفهم المعنى فهما يقتضيه العقل والموضوع والمطابقة مع الحقيقة «صدق الخبر» فعندما تأتي النساء أزواجا للرجال تأتي واضحة في سياق الآية كقوله تعالى:



﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ (النساء ٣٢) وقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين﴾ (النساء ١١).

﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ (البقرة ٢٢٣) هذه الآية ليس لها علاقة بالعلاقة الجنسية بقوله تعالى ﴿أنى شئتم﴾ لأن الآية التي قبلها حددت المكان والزمان في العلاقات الجنسية بشكل نهائي وكامل. ولنلاحظ كيف أتمها بقوله ﴿وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾ (البقرة ٢٢٣).

فهنا النساء تأتي بمعنى الأشياء المحدثة المستجدة فقال عنها إنها «حرث لكم» وهنا استعمل صيغة الجماعة للدلالة على الذكور والإناث معا لأنه في اللسان العربي يمكن أن يوجه الخطاب إلى الذكور والإناث معا بصيغة الذكورة كقوله: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ (المؤمنون ١) فهنا المؤمنون هم الذكور والإناث وقوله: ﴿وكنت من القانتين﴾ (التحريم ١٢) أي مريم كانت من القانتين من الذكور والإناث.

هذه الأشياء المستجدة كالتلفزيون والتلفون والإنترنت والطباعة وآلاف المستجدات في الحياة، قال عنها إنها حرث للناس أي هي من الأشياء المادية التي يحب الناس أن يجمعوها ويكسبوها، وقد أباح الله سبحانه وتعالى لنا استعمالها متى نشاء وكيف نشاء أي «أنى» زمانية مكانية. وبما أن هذا الحرث هو من متاع الدنيا قال: ﴿وقدموا لأنفسكم واتقوا الله﴾ (البقرة ٢٢٣) أي علينا أن نتقي الله في استعمال هذه الأشياء وألا ننس حقوق الله



فيها وألا ننسى الآخرة وهذا وضحه في سورة المزمل (٢٠) بقوله ﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند اللّه هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا اللّه إن اللّه غفور رحيم﴾.

ولنعرض الآن مفهوم النساء كتأخير بالنسبة للنصوص وهو اسم سورة النساء: إذا استعرضنا شرائع قبل محمد (ص) نرى أن بعض أحكامها وردت في سورة المائدة (كقتل النفس) أو الأنعام (الفرقان - الوصايا العشر). وهناك أحكام أخرى مثل تتمة محارم النكاح والمواريث. ترى ما هي الأحكام التي جاءت إلى محمد (ص) ولم تأتِ إلى رسول قبله، أي أنها نسأت (تأخرت) حتى الرسالة المحمدية؟ هذه الأحكام نجدها في سورة النساء، ولهذا سميت بهذا الاسم.

فإن سأل سائل: ولماذا لم يفهم الأوائل هكذا؟ أقول: إنهم انطلقوا من معقولاتهم. ففي مجتمع قبلي بدوي بدائي ذكوري أبوي، حتى امرؤ القيس وسحبان بن وائل سيفهمون من آية القوامة والشهوات أن الرجال هم الذكور والنساء هم الإناث، وكذلك أئمة مثل الإمام الشافعي، من غير المحتمل أن تدخل هذه المفاهيم في معقولاته، حتى أنه اعتبر الولد في آية الإرث هو الذكر. من هذا نفهم أيضاً أن المعقولات تتغير من زمان لآخر مع التطور. فهناك صحيح المنقول الذي لايتعارض مع صريح المعقول المتطور دائماً.



القــوامــة (٢)

شرحنا في المقالة الأولى عن القوامة معنى بعض المفردات، وكيف استعملت في التنزيل الحكيم. لندخل الآن مباشرة في آيات القوامة:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ النساء ٣٤.

تبدأ الآية بتعريف القوامة. يقال قام على الأمر أي أحسنه. فالرجال في الآية قوامون على النساء. وقد ذهب البعض إلى أنها قوامة فطرية بالخلق، أي أن جنس الرجال قوام على جنس النساء بالفطرة. وهؤلاء يفهمون قوله تعالى ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء. فلو عنى الله ذلك لقال: الذكور قوامون على الإناث. لكنه تعالى قال ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾.



وقد شرحنا في المقالة السابقة أن الرجال في هذه الآية فيها الذكور والإناث، والنساء فيها الذكور والإناث أيضاً. فكأنه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها. وهناك قول بأن الرجال قوامون على النساء هنا جاءت قوامون بمعنى الخدم أي الرجال خدم النساء أو قائمون على خدمتهم، ولكن قوله بما فضل اللّه بعضهم على بعض تنفي هذا المعنى وتجعل القوامة للرجال والنساء معاً. وكذلك بقوله الرجال والنساء، ولم يقل المؤمنين والمؤمنات. ونحن نعلم أن أهل طوكيو ولندن أيضاً من الرجال والنساء، فأين مصداقية هذه الآية الآن في طوكيو؟ ولماذا نرجع دائماً إلى القرن السابع ومكة ويثرب، ثم نقول أن الرسالة صالحة لكل زمان ومكان؟!

ونذهب نحن إلى أن معنى قوله تعالى ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ يشمل الرجال والنساء معاً. إذ لو كانت ﴿بَعْضَهُمْ﴾ تعني الرجال فقط لدخل فيها قسم من الرجال وليس كلهم، ولوجب أن يتابع فيقول (على بعضهن) ليدخل فيها قسم من النساء وليس كلهن، مما ينتج عنه أن اللّه فضل قسماً من الرجال على قسم من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين النساء اللاتي يفضلن الرجال ولا يخلو منهن مجال أو عصر؟ من هنا نقول أن ﴿بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ تشمل كل الرجال والنساء ليصبح المعنى: بما فضل اللّه بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال والنساء. وهذا واضح في قوله تعالى ﴿أنظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا﴾ الإسراء ١٧.



وهذا ينفي تماماً الأفضلية بالخلق على أساس الذكورة والأنوثة، وتبقى الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، التي تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء والعكس صحيح. وننتقل إلى البند الثاني من القوامة وهو البند المالي في قوله تعالى ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾ فصاحب المال له القوامة بغض النظر عن كفاءته ودرجة وعيه وثقافته، فصاحب المصنع الذي يحمل الإعدادية مثلاً يستطيع أن يعين مديراً يحمل الشهادات العالية لإدارة مصنعه، يخضع لأوامر صاحب المصنع لأن بيده قوامة الإنفاق. وهذه القوامة الاقتصادية واضحة تماماً على صعيد الأفراد والأسر والدول، ولاعلاقة لها بمستوى الثقافة أو الكفاءة.

بهذا نفهم أن القوامة لاتنحصر بين الزوج والزوجة في حدود الأسرة كما حصرها الفقهاء والمفسرون، بل تمتد لتشمل العمل والتجارة والصناعة والزراعة والإدارة، ولتشمل التربية والتعليم والطب والصيدلة والرياضة. حتى في مجال الحكم والمناصب العليا، فإن أمامنا أمثلة كثيرة من التاريخ القديم في تدمر وروسيا القيصرية، ومن التاريخ الحديث في مصر وسوريا وبريطانيا وتركيا والهند وباكستان وإندونيسيا.

أما من يرى قوامة الرجل على المرأة بالخلق وذلك من جراء الخلط بين الرجال والذكور وبين النساء والإناث، ومنهم الإمام السيوطي، وينسب للنبي الكريم (ص) قوله: «ماأفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» (مسند أحمد ١٩٦٠٣). وقوله: «النساء ناقصات عقل ودين» (البخاري ٢٩٣)، شهادة إحداهن نصف شهادة وهذا



هو نقص العقل، ولأنهن يحضن فلا يصلين وهذا هو نقص الدين. وقوله: «يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود» (الترمذي ٣١٠). «والشؤم في ثلاث المرأة والدار والفرس»، والمرأة بنصف شهادة ونصف ميراث ونصف ديّة، أي بالمفهوم الإعلاني المعاصر: اقتل واحدة والثانية مجاناً، وأن معظم أهل النار من النساء، وأن الدنيا متاع وخير متاعها المرأة الصالحة، هنا وُضعت المرأة كشيء من الأشياء وأن الدنيا للرجل، فهذا كله ليس عندنا بشيء، علماً بأنه هذا يدخل ضمن الثقافة الدينية السائدة، وقد علّم النساء الشعور بالدونية واضطهاد الذات.

ثمة قصتان في التنزيل الحكيم، قصة امرأة عمران أم مريم عليهما السلام، وقصة ملكة سبأ. يقول تعالى ﴿.. فلما وضعتها قال رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم﴾ آل عمران ٣٦. فذهب بعض المفسرين إلى أن جملة ﴿والله أعلم بما وضعت﴾ جملة اعتراضية ليست من قول امرأة عمران، وذهب البعض الآخر إلى أن الجملة الاعتراضية هي ﴿والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾.

ونحن نقول إن المشكلة ليست في قائل عبارة ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾، فالحوار في الآية قائم بين امرأة عمران المؤمنة وربها، فإن كانت هي القائلة فهو قول قوي صادر عن امرأة ضربها الله مثلاً للذين آمنوا، وإن كان الله هو القائل فهذا أقوى. المشكلة هي أن جميع المفسرين اعتبروا الذكر في الآية أفضل من الأنثى، بينما العكس هو الصحيح. والجملة أوضح من أن يختلف فيها اثنان. لأن المشبه به في اللسان العربي أفضل من المشبه في مجال



التشبيه وحقله، أي في حقل الهبة من اللّه تعالى، فالإناث مفضلات على الذكور بشكل مطلق، وآيات المواريث ترينا هذا التفضيل.

ويقول تعالى على لسان هدهد سليمان ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ النمل ٢٣. ثم يقول ﴿ياأيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون * قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليكِ فانظري ماذا تأمرين﴾ النمل ٣٢ و٣٣. فإذا تأملنا ردة فعل سليمان عليه السلام حين جاءه خبر بلقيس، لانجده يستنكر كونها ملكة صاحبة قوامة على قومها، بل يستنكر عبادتهم للشمس، خاصة وقد لاحظ كما نلاحظ نحن أنها تطبق في حكمها مبدأ الشورى وهذا عين العقل وتمامه.

أما القوامة في العمل من تجارة وصناعة وزراعة وصناعة وثقافة ورياضة، فهي أوضح من أن تعرض بالتفصيل. صحيح أن اللّه فضل الرجل على المرأة بالقدرات العضلية في الخلق، وكان هذا الفضل محور الأساس في الرزق بالصيد والزراعة والتجارة، حين كانت هذه تحتاج إلى قدرات عضلية. إلا أن التطور التقني والآلي قضى على هذا الفضل. أو لنقل أنه أنقصه إلى حدوده الدنيا. إضافة إلى أن العلم أثبت فضل المرأة على الرجل في عدد من الوجوه، كمتوسط العمر والتعرض لأمراض القلب.

ونأتي إلى أهم مجال تتجسد فيه القوامة وهو الأسرة، التي تقوم على زوجين، الرجل والمرأة، ينظم علاقاتهما الأسرية أمور هي المودة والرحمة والتعاون على البر والتقوى.



فالأسرة كنواة للمجتمع تحتاج إلى قَيِّم يدير أمورها ويسوس أفرادها ويقود مركبها بين أمواج الحياة. والرجال درجات في الغنى والثقافة وحسن الخلق والقدرة على القيادة، والنساء أيضاً درجات في ذلك كله، ولاريب في أن مصلحة الأسرة والمجتمع تكمن بأن تكون القيادة في يد صاحب الفضل رجلاً كان أم امرأة أو بيد الإثنين معاً يتشاوران في كل الأمور في حال التكافؤ في الثقافة والإدارة. وهذا ما ذهبت إليه الآية حين بدأت بقوامة الرجال على النساء ﴿الرجال قوامون على النساء..﴾، وهنا الرجال هم المقتدرون على القوامة ذكوراً وإناثاً، والنساء ما تلاهم وتأخر عنهم في المقدرة ذكوراً وإناثاً، ثم انتقلت إلى الإشارة إلى اشتراك الرجال والنساء فيما فضل اللّه بعضهم على بعض، ثم انتهت لتستعرض حالة قوامة النساء على الرجال ﴿فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه..﴾ ولفظ ﴿فالصالحات﴾ هنا يعني الصالحات للقوامة، إذ القوامة هي المدار الذي تدور حوله الآية.

أما ما ذهب إليه البعض فزعموا أن الصالحات تعني الصائمات ومقيمات الصلاة فليس عندنا بشيء، لأن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لاعلاقة لها بالصلاح والعمل الصالح والقدرة على الإدارة والفضل، ودليلنا على ذلك قوله تعالى ﴿وزكريا إذ نادى ربه رب لاتذرني فرداً وأنت خير الوارثين * فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه..﴾ الأنبياء ٨٩ و٩٠. فهل أصلح اللّه زوجة زكريا بأن جعلها صالحة تصوم وتصلي، أم أنه جعلها صالحة للإنجاب الذي تدور حوله الآية؟.

الآية إذن تعدد الصفات التي يجب أن تتصف بها المرأة



الصالحة للقوامة، بما فضلها اللّه من ثروة أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وهذه الصفات هي القنوت وحفظ الغيب، فإذا اتصفت بها كانت صالحة للقوامة. ولكن ماذا إذا لم تتصف بها؟ في هذه الحالة تكون قد خرجت عن خط القوامة ليصبح اسمها في الآية ناشزاً ﴿واللاتي تخافون نشوزهن..﴾ أي خروجهن عن صفات القنوت وحفظ الغيب. ثم تتابع الآية لترشدنا إلى ما يجب عمله في حالة النشوز هذه والخروج عن صفات القوامة لتقول ﴿..فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن..﴾. وأما ما ذهب إليه البعض من أن النشوز هنا هو الخروج عن طاعة الزوج وعصيانه حصراً، فهذا ليس عندنا بشيء، أولاً لأن مدار الآية لا يدور عليه، ثانياً لأن النشوز في اللسان هو الخروج والتفرق عموماً، كما ورد في قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح اللّه لكم وإذا لكم انشزوا فانشزوا..﴾ المجادلة ١١.

ونخلص إلى القول بأن النشوز هنا لاعلاقة له لا بالصلاح بمعنى إقامة الصلاة والصوم ولا علاقة له بالنشوز الأخلاقي والتمرد الذي يستوجب التأديب والأخذ على اليد كما ذهب فهم السيوطي وغيره، بل هو الخروج عن خط القوامة بالمودة والرحمة، وهو التسلط والاستبداد بالرأي، وعكسه القنوت. فالقنوت هو الأناة والصبر وسعة الصدر وحفظ الغيب الذي هو حفظ خصوصيات الزوج والزوجية وعدم الثرثرة بها. وننتهي إلى ما انتهت إليه الآية، مما يجب عمله في حالة ظهور بوادر النشوز عند المرأة صاحبة القوامة، زوجة كانت أم أختاً أم بنتاً أم أماً.



فقد تكون صاحبة القوامة أماً تمارس التسلط والاستبداد وقلة الصبر وضيق الأناة والصدر في بيتها وعلى أولادها، أو أختاً تمارس ذلك كله على إخوتها وأخواتها، أو جدة تمارسه على أولادها وأحفادها. في هذه الحالة يكون الحل بالعظة والنصيحة والقول الكريم ﴿فعظوهن﴾. أما إذا لم ينفع الحل الأول بالعظة والثاني بالهجر بالنسبة للزوجة فيأتي حل ﴿اضربوهن﴾ أي فاضربوا على أيديهن بسحب القوامة منهن. وتبقى هذه الحلول منطقية وطبيعية بوجود القوامة في يد المرأة، لكنها تصبح لامعنى لها مطلقاً، لو أن القوامة للرجل خلقاً وعقلاً وديناً وولايةً.

ونقف هنا عند قول الآية ﴿اضربوهن﴾. فقد ذهب البعض إلى أن الضرب هنا يعني الصفع واللكم والرفس. وفاتهم أن الضرب في اللسان العربي يعني ضرب الأمثال، ويعني الضرب في الأرض، ويعني التدابير الصارمة كقولنا: ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، ويعني ضرب النقود ويعني أخيراً الصفع واللكم والرفس. ولعلنا لانجد مبرراً أبداً للسيوطي وغيره بانتقاء هذا المعنى لنصبح بذلك من الذين يستمعون القول فيتبعون أسوأه.

ومن المناسب أن نستأنس بما أورده أبو داوود في سننه حول هذه الآية، فقال إن بعض الصحابة فهم من ﴿واضربوهن﴾ هذا المعنى المباشر، لكن الرسول الأعظم خرج إليهم قائلاً: لا تضربوا إماء الله، فهل يعتقد القائلون بالضرب أن النبي (ص)، لو صح خبر أبي داوود، كان ينهى عما أمر الله به؟! ومن هذا نفهم أن الأرضية الاجتماعية الذكورية لمجتمع الصحابة جعلتهم يأخذون



المعنى الفيزيائي ل (ضرب) ولو كان الضرب بالمعنى الفيزيائي لكان عنى به كل أنواعه من لكم ورفس ولطم وركل، وهذا لايعني أبداً، كما شرحها السادة العلماء الأفاضل كالضرب بالسواك وضرباً غير مبرح، فما زالت عندهم المرأة شيء كالدابة تماماً يجب تأديبها من قبل الرجل. ونحن نرى في كل مجتمعات الأرض بأنه عندما تتعسف المرأة وتتكبر وتتحكم بالزوج والأسرة، فإن الزوج يمكن أن يأخذ منها موقفاً صارماً جداً بدون أن يلجأ إلى الركل والرفس واللطم والضرب بالسواك. ونرى أن المجتمع وأهل الزوجة يؤيدونه في ذلك.

ولما كانت الآية تتحدث عن قوامة المرأة بما فضلها اللّه من مال أو فكر أو حسن قيادة، وعن نشوزها وتعسفها في ممارسة هذا القوامة، وترسم ثلاث معالجات لهذا النشوز، فقد لاتنفع هذه العلاجات. هنا تأتي الآية بعدها لتنصح بالتحكيم لحل هذا الخلاف الذي يخشى أن يتحول إلى شقاق. ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقْ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ النساء ٣٥.

هذا عن النشوز والخلاف في حالة أن القوامة بيد المرأة، فماذا لو كانت القوامة بيد الرجل واستبد بها وتعسف ونشز؟ نقول لقد جاءت الآية ١٢٨ لتتحدث عن هذه الحالة وتضع حلاً لها. يقول تعالى ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتْ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النساء ١٢٨.



ونقف عند قوله تعالى ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا﴾ ونتساءل: لماذا قال ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا﴾ ولم يقل (من زوجها)؟ وهل هناك فرق بين البعل والزوج؟ نقول: نعم هناك فرق واضح بينهما. فالبعل في اللسان العربي هو المعيل والمؤاكل والمشارب والملاعب. فإذا جمع إلى كل ذلك النكاح والجنس صار زوجاً. والزوج يكون بعلاً أما البعل فلا يكون زوجاً. وحين نتوخى الدقة نقول أن الزوج في المجالات الاجتماعية كالسهرات والنزهات بعل، إذ لامكان في هذه المجالات للجنس، وإن الزوج في سن الشيخوخة بعد توقفه عن ممارسة الجنس يصبح بعلاً. ونرى دقة التنزيل الحكيم حين يتحدث عن الفروج ويذكر الأزواج ﴿والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم..﴾ المؤمنون ٥ و٦. أما حين يتحدث عن الزينة فيذكر البعول ﴿ولايبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن..﴾ النور ٣١.

فالزينة حالة اجتماعية تكون فيها المرأة مع آخرين: أخوها، أبوها، ابنها، أبو زوجها.. إلخ، ففي هذه الحالة سمي الزوج بعلاً، ولم يدخله فيهم لأنه أصلاً يحق له أن يرى زوجته عارية. وننظر إلى قوله تعالى على لسان زوجة إبراهيم حين بشرت بإسحاق: ﴿قالت يا ويلتا أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً..﴾ هود ٧٢، إشارة إلى أنه تحول إلى بعل بعد أن صار شيخاً ولم يعد يمارس الجنس. وانظر قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي



ذَلِكَ﴾ البقرة ٢٢٨. فقد قال ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ لأنه لو قال (وأزواجهن) لتناقض ذلك مع قوله ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ في مطلع الآية، إذ مع وقوع الطلاق لا يبقى الزوج زوجاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرجل الذي أوقع الطلاق على زوجته سيبقى ينفق عليها ويعولها خلال أيام عدتها ويعيش معها إنما دون نكاح وجنس، ومن هنا فالاسم الوحيد الذي يمكن إطلاقه عليه في هذا الوضع هو البعل. وهذا هو الفرق بين الزوج والبعل كما رأيناه في التنزيل.

هنا يتضح أمامنا بكل جلاء أن آية النساء ١٢٨ هي آية قوامة الرجل، وأن ذكر البعل فيها يدفعنا إلى ترجيح أن التنزيل يتحدث عن حالة أسرية اجتماعية إنسانية لاعلاقة لها بالجنس من قريب ولا من بعيد، تخاف الزوجة فيها من بعلها المنفق صاحب القوامة عليها أمرين:

أ. النشوز، بأن يصبح متكبراً متعالياً، وديكتاتوراً يجمع السلطات كلها في يده، بشكل لاتستطيع معه امرأته أن تقوم بأي عمل، صغيراً كان أم كبيراً إلا بموافقة صريحة مسبقة.

ب. الإعراض، بأن يهمل شؤون بيته وأولاده، ولا يسأل عن شيء، ويدير ظهره لكل شيء، تاركاً مركب الأسرة تتقاذفه رياح الأيام، شاغلاً نفسه برفاقه مثلاً أو بسهراته أو بمطالعته أو غير ذلك.

فإن وقع ماتخاف المرأة من بعلها نشوزاً أو إعراضاً، فليس أمامها إلا أحد أمرين:



١- القبول بهذا الواقع. وهو ماتفعله معظم النساء في بلادنا، تحت تسميات ومبررات وعناوين مختلفة. لكن لها ألا تقبل بهذا الواقع انطلاقاً من قوله تعالى ﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير﴾ وهذا يقودنا إلى الأمر الثاني.

٢- رفض هذا الواقع. وهو ما يحصل حين تتعب المرأة من تسلط بعلها ونشوزه، أو من إهماله لها ولأسرته وإعراضه. وفي هذه الحالة تحدد لها الآية مايجب عليها فعله، وهو إصلاح البين أي التقارب في وجهات النظر، بالحوار الهادئ السلمي، وفي هذا الإصلاح خير.

وتشير الآية بعد ذلك إلى عارض قد يقع خلال محاولة الإصلاح عبّر عنه تعالى بقوله ﴿وأحضرت الأنفس الشح﴾. والشح غير البخل وغير الطمع. فالشح هو أن يستأثر الإنسان بكل الخير، وينسب كل الإيجابيات لنفسه، وينفيها عن الآخرين. ونحن نرى بالفعل في محاولات إصلاح البين، أن كل طرف يضع المسؤولية على الطرف الآخر، ويبرئ نفسه من كل عيب وتقصير، ويلقي باللائمة على الآخر وينسب العيوب إليه، ويجرده من كل الإيجابيات، وهذا كله يجعل تحقيق الصلح عسيراً إن لم نقل مستحيلاً، ولابد من مفهوم الحل الوسط.

ثم يختم تعالى الآية بقوله ﴿وإن تحسنوا وتتقوا فإن اللّه كان بما تعملون خبيراً﴾ ولكن ماذا لو كان الإعراض بسبب التعددية الزوجية؟ هنا يأتي قوله تعالى في الآية التالية مباشرة: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل



فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن اللّه كان غفوراً رحيماً﴾ النساء ١٢٩.

لقد قلنا إن اللّه سبحانه أباح التعددية الزوجية ضمن شروط شرحناها في مقالة سابقة، وهذا يعني أن الإعراض قد يقع بسبب الزوجة الثانية. لكنه ليس إعراضاً يختص بالعلاقات الجنسية حصراً، بل يشمل في رأينا كل جوانب الحياة الأسرية من إنفاق ورعاية أولاد واتخاذ كل القرارات الكفيلة بسعادة الأسرة كلها زوجات وأولاداً. كما نرى أن ارتباط هذه الآية بسابقتها ضمن حدود قوامة الرجل نشوزاً أو إعراضاً، يتجسد واضحاً في قوله تعالى ﴿وإن تصلحوا وتتقوا﴾، كإشارة جلية إلى قوله في الآية السابقة ﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً﴾.

ونفهم من استعماله (إن) هنا، التي تفيد الاحتمال ولا تفيد الحتم، أن ثمة احتمالاً بألا يحصل الصلح وبألا يتحقق. فإن حصل الصلح مع التقوى فإن اللّه كان وما زال غفوراً رحيما، يغفر للمقصر تقصيره وللمفرط تفريطه، أما إن لم يحصل الصلح ويتحقق، فالفراق واقع لا محالة. وهذا تماماً ما نفهمه من قوله تعالى ﴿وإن يتفرقا يغن اللّه كلاً من سعته وكان اللّه واسعاً عليما﴾ النساء ١٣٠. ففي حال عدم تحقق الصلح يحق للزوجة التي وقع عليها النشوز أو الإعراض أن تطلب التفريق، وأن تحصل على نصف مال الزوج كمتعة الطلاق لا كمؤخر الصداق باعتبارها شريكته.

والطريف أن السادة العلماء الأفاضل والفقهاء، يتشدقون في المجالس والمناسبات بأن المرأة شريكة الرجل، وأنه ميسر للعمل



خارج البيت، بينما هي ميسرة للعمل داخله، من رعاية الأولاد وغير ذلك، وأنها في حقيقة الأمر تعمل أكثر منه. وبخاصة إن كانت من النساء العاملات في المجتمع بمهنة أو بوظيفة. لكنهم ما أن يصلوا إلى مسألة طلب المرأة للتفريق، حتى ينسوا أنها شريكة النصف، فلا يعطوها إلا مؤخر الصداق الذي هو هبة بدون مقابل وقد يكون خاتماً من حديد، وقد تتعرض المرأة إلى أسوأ من هذا، حين يساومونها على التنازل عن كامل حقوقها مقابل الطلاق أو ما يسمى ظلماً بالمخالعة، وهذا اختراع فقهي تاريخي ظالم.

نحن نرى أن للزوجة التي ثبت نشوز بعلها أو إعراضه الحق في طلب التفريق، ونرى أن لها الحق في مقاسمة زوجها أمواله كمتعة الطلاق وهذا هو التسريح بإحسان كمفهوم معاصر الآن يجب أن نتبناه، بما فيها البيت الذي يعيشان فيه، منطلقين من أن المرأة لاتطرد من بيت الزوجية إلا في حالة واحدة هي حالة الفاحشة المبينة. يقول تعالى:

﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا اللّه ربكم لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، وتلك حدود اللّه..﴾ الطلاق ١.

ولننظر كيف أنه سبحانه قال في هذا الآية (بيوتهن) ولم يقل (بيوتكم) رغم أن الخطاب في الآية للذكور.

ثمة أمر أخير نقف عنده في خاتمة بحثنا بمسألة القوامة، هو الفرق بين الشقاق والفراق، فقد جاء اللفظان في آيات القوامة، حيث ورد الشقاق في قوله تعالى:



﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق اللّه بينهما إن اللّه كان عليماً خبيرا﴾ النساء ٣٥.

فالشقق والشقاق هو المخالفة مع جهد ومجاهدة، وورد بهذا المعنى في قوله تعالى ﴿ومن يشاقق اللّه ورسوله فإن اللّه شديد العقاب﴾ الأنفال ١٣. والشق هو النصف، والانشقاق هو الانشطار إلى نصفين، كما في قوله تعالى ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ القمر ١. وقوله تعالى ﴿إذا السماء انشقت﴾ الانشقاق ١. والشقيق هو الأخ من أم وأب (ونرى أنه الأخ التوأم في بطن واحد لأنه نتج عن خلية ملقحة انشقت إلى نصفين). ونرى أن مشاققة اللّه ورسوله هو اتخاذ الطرف المقابل والمضاد لهما، لاعدم التقيد بكتب الحديث كما يدعي البعض.

ونلاحظ أن هذه الآية جاءت بعد آية قوامة المرأة مباشرة. فالشقاق هنا يقع في حال نشوز المرأة تسلطاً وديكتاتورية بوجود القوامة لها، والآية تدلنا على ما يجب فعله. كما نلاحظ أنه تعالى يختمها بقوله ﴿إن اللّه كان عليماً خبيراً﴾، تماماً كما ختم آية النساء ١٢٨ بقوله ﴿.. فإن اللّه كان بما تعملون خبيراً﴾. ونلاحظ أخيراً ورود لفظ الإصلاح في الآيتين.

أما الفراق فقد ورد في قوله تعالى:

﴿وإن يتفرقا يغن اللّه كلاً من سعته﴾ النساء ١٣٠.

والفراق هو الطلاق، فقد يكون الزوجان غير مؤهلين للقوامة، فتصبح العلاقة بينهما علاقة شقاق دائم، وهي علاقة ما



قبل الفراق. أما في حالة قوامة الرجل، فقد تكون المرأة صالحة للقوامة إن نشز زوجها أو أعرض، فإما أن تطلب القوامة أو يحق لها الفراق، فيمضي كل في سبيله، ويغني اللّه كلاً من سعته مع أخذ كامل حقوقها بنصف مال الزوج ويبقى البيت لها.

والحمد للّه رب العالمين.



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

الإسلام ... الأصل والصورة

محمد شحرور

يقدم الدكتور محمد شحرور في كتابه الجديد (الإسلام الأصل والصورة) رؤيته في العديد من المواضيع ذات الصلـــة بمشروعـــه الإسلامي المتنور والذي يحرث في تربة الإسلام و تنقيته من صورتـــه التقليـدية التراثية التاريخية، نحـــو إسلام أصيل مرجعه القـــرآن الكريم من أجل العـــدالة والحرية والتي علي مر عصور التاريخ ليس لها وجود في الوعي الجمعي العربي والإسلامي.

الإسلام المعاصر في الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة وحاجتها إلى إعادة النظر في مرجعياتهـا وفي أدلة الأحكام الشرعيـــة وآلياتها. تاريخ الأصولية الإسلاميـــة والعنف وتعريفاتها. بالإضافة إلى أهمية تأسيس ميثـــاق إسلامي، والحاجة الملحة للإصـــلاح الثقافي (الديني) في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط.

الإرهاب والعنف والغرب...

يقدم هذا الكتاب حقلا حافلا من خلال رؤية معاصرة للإسلام، كيف كان وكيف يجب أن يكون ويعطي صورة واضحة من خـلال البحث والدراسة بعمقها المعـــرفي والفلسفي تجاه موقف الإســـلام من الحياة وضرورة تجديد رؤيتنا لما يجب أن نكون عليه .





cover dsign by:
رواج